GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

3

PLATON ŞI ACADEMIA ANTICĂ

Galaxia Gutenberg

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul al treilea

PLATON ŞI ACADEMIA ANTICĂ

Coperta: Cristian Marchiş

© Vita e Pensiero, 1992, *Storia della filosofia antica*
© Editura Galaxia Gutenberg, 2009

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
REALE, GIOVANNI
Istoria filosofiei antice / Giovanni Reale; trad. Cristian Şoimuşan, ed. : Silviu Hodiş. - Târgu Lăpuş : Galaxia Gutenberg, 2008-
vol.
ISBN 978-973-141-090-6
Vol 3: Platon şi Academia antică / trad.: Mihai Sârbu. – 2009. - ISBN 978-973-141-101-9

14(3)(091)

Redactor: Cristian Şoimuşan
Tehnoredactare: Cristian Marchiş

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel/fax: 0262-385786; mobil: 0723-377599
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro
comenzi@librariilegutenberg.ro
www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul al treilea
PLATON ŞI ACADEMIA ANTICĂ

Traducere din limba italiană
Mihai Sârbu

Galaxia Gutenberg
2009

AVERTISMENT

Acest al treilea volum al Istoriei filosofiei antice *tratează despre Platon şi, deci, despre cele mai înalte culmi la care a ajuns gândirea grecilor.*

În ce ne priveşte, despre Platon am început să avem o viziune globală, care să ne mulţumească, abia în anii optzeci, şi îndeosebi odată cu volumul Per una nuova interpretazione di Platone, Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte", *apărut la editura Vita e Pensiero, a cărui a zecea ediţie în formă definitivă (ediţie parţială 1984; ediţie complet refăcută şi lărgită în 1986, iar între 1986 şi 1991 alte opt ediţii) a fost publicată în 1991.*

La asemenea viziune globală am ajuns, în afara unor cercetări ale noastre făcute în trecut, mai ales în urma volumului pe care H. Krämer l-a scris la invitaţia noastră: Platone e i fondamenti della metafisica, *şi pe care noi înşine l-am tradus şi publicat la Vita e Pensiero, în 1982 (1987[2]). Pentru a completa acest volum a trebuit să traducem şi toate principalele mărturii asupra „Învăţăturilor nescrise" platoniciene transmise nouă de tradiţia indirectă (unele pentru prima dată în limba italiană) şi, în consecinţă, am fost împinşi să revedem problema, cu o sistematică reevaluare a tradiţiei şi printr-o serie de examinări analitice şi punctuale. Reamintim că, ulterior, Krämer a revenit asupra temei în volumul* La nuova immagine di Platone, *Bibliopolis, Napoli, 1986. Mai mult, el a examinat punctual volumul nostru despre Platon, exprimând părerea Şcolii de la Tübingen asupra ei, în articolul:* Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone. Riflessioni intorno al nuovo libro su Platone di Giovanni Reale, *în „Rivista di Filosofia neoscolastica", 78 (1986), pp. 341-352, republicat ca apendice în volumul nostru.*

De asemenea, Szlezák a publicat volumul Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie *(De Gruyter, Berlin), care*

răstoarnă modelul tradiţional de lectură a lui Platon, şi, deşi înaintează dintr-o direcţie diferită, ajunge la concluzii hermeneutice întru totul convergente cu cele ale Şcolii de la Tübingen, respectiv cu cercetările lui H. Krämer şi K. Gaiser. Szlezák porneşte de la importantele pagini concluzive ale dialogului Phaidros, *în care Platon supune unei critici sistematice orice formă de scriitură (şi, deci, şi forma dialogică a propriei opere), arătând felul în care ele conţin acele canoane fundamentale în raport cu care trebuie recitit tot ceea ce ne-a lăsat în scris. Orice dialog al lui Platon are nevoie de un „ajutor" care trimite la un plan mai elevat, în funcţie de „lucrurile mai de preţ". Şi nu doar o parte a unui dialog are nevoie de ajutorul unei alte părţi a aceluiaşi dialog, care să se refere tocmai la „lucrurile mai de preţ", ci de multe ori un dialog are nevoie de ajutorul unor lucruri mai de preţ ce au fost spuse într-un alt dialog, iar totalitatea dialogurilor, pentru fundamentele supreme, trimite la oralitatea dialectică. Platon a putut concepe, structura şi compune dialogurile sale în acest fel, şi a putut lua faţă de ele atitudinea pe care a luat-o, tocmai în baza adevărurilor ultimative la care s-a ajuns în dimensiunea oralităţii. În felul acesta, se înţelege ceea ce Platon ne spune în* Phaidros, *respectiv că filosof este doar acela care nu aşterne în scris lucrurile mai de preţ. Am tradus, deja, şi publicat volumul, la Vita e Pensiero (1988), cu titlul* Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico, *cu o Introducere a noastră, în care discutăm pe larg fundamentele hermeneutice ale operei (1989[2]).*

Acelaşi Gaisler a publicat în 1984 volumul Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici, *(Bilbiopolis, Napoli), iar în 1986 ne-a încredinţat volumul* La metafisica della storia in Platone *(pe care i l-am cerut noi înşine în numele „Centrului de cercetări asupra Metafiziciii"), care prezintă, cu numeroase corecturi şi aduceri la zi, importantele analize făcute anterior asupra acestei teme, în funcţie de noul model de interpretare a lui Platon,*

respectiv cu recitirea dialogurilor în lumina „Învățăturilor nescrise". L-am tradus și publicat la Vita e Pensiero în 1988, cu o amplă Introducere (1991[2]).

Amintim și remarcabilul volum al lui V. Hösle, Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, *Stuttgart-Bad Canstatt 1984, care este mult influențat de și fructifică noul tip de lectură a lui Platon.*

Tot în Germania, în 1987, M. Erler a publicat volumul Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons *(căruia i-am promovat traducerea în limba italiană și publicarea, cu o Introducere a noastră:* Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone, *Vita e Pensiero, Milano, 1991) iar K. Albert, în 1989, a publicat un frumos eseu* Über Platons Begriff der Philosophie *(căruia i-am promovat, de asemenea, traducerea în italiană și publicarea, cu o traducere a noastră:* Sul concetto di filosofia in Platone, *Vita e Pensiero, Milano 1991). Ambele se situează în contextul noului model interpretativ al lui Platon.*

În Italia, trebuie semnalate, în mod special, lucrările lui: M. Migliori, Dialettica e Verità. Commentario filosofico al „Parmenide" di Platone, *Vita e Pensiero, Milano 1990 și G. Movia,* Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al „Sofista" di Platone, *Vita e Pensiero, Milano 1991, ce oferă remarcabile recitiri ale acestor dialoguri în lumina noului model hermeneutic.*

Amintim, în sfârșit, că noua paradigmă hermeneutică se răspândește și în Franța. O cercetătoare legată de școala lui P. Hadot, M.D. Richard, a publicat un volum, bine documentat, sub titlul L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme, *Paris 1986, cu prima traducere în limba franceză a mărturiilor tradiției indirecte asupra învățăturilor nescrise ale lui*

Platon (iar dacă tot veni vorba de Franța, să ne amintim că L. Robin a întrevăzut, la începutul secolului, noua paradigmă, în lucrarea La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, *1908, care însă pe atunci a rămas fără urmări).*

Anii optzeci, prin urmare, sunt martorii unei treptate răspândiri și impuneri a unui nou model de lectură a lui Platon, și ni s-a părut că a venit timpul și pentru prezentarea sub formă de sinteză a noului model de interpretare, din motivele pe care vom avea ocazia să le formulăm, și cărora, oricum, cititorul le poate găsi toate aprofundările specifice și analitice în volumul nostru Per una nuova interpretazione di Platone.

Pe de altă parte, deja la sfârșitul anilor cincizeci, Albin Lesky, în a sa frumoasă Storia della letteratura greca, *scria, fără jumătăți de măsură, că, în ciuda faptului că Platon a creat odată cu dialogurile sale ceva de neegalat în literatura greacă, acesta le considera, ca operă scrisă, ceva inferior logosului viu al învățătorului, care fecundează sufletul învățăcelului, iar în Scrisoarea a VII-a ne spune deschis că despre scopul ultim al filosofiei sale nu avea să scrie niciodată nimic. De aceea, susține Lesky, „putem fi siguri că aceste dialoguri, pline de o profundă gravitate morală și de un autentic eros al cercetătorului, sub un alt aspect, acoperă partea esențială a filosofiei platoniciene ca o simplă suprastructură" (p. 663 din ediția italiană). Și precizează: „Platon a afirmat [...] că scrierile sale nu cuprindeau întreaga-i învățătură. Ceea ce a scris, după prima revenire din Sicilia, trebuie citit pe fondul lucrărilor Academiei" (p. 686). Teză pe care, după cum vom vedea (vezi infra, p. 29 sq.), a intuit-o bine deja Nietzsche, dar care numai în zilele noastre se impune în mod sistematic; o vom demonstra concret în volumul acesta.*

Punctul central al descoperirii metafizice a suprasensibilului (pe care Platon l-a prezentat drept rod al „celei de-a doua navigări") rămâne, pentru noi, ca și în primele ediții, punctul de aprofundat în înțelegerea lui Platon; dar cu noul model interpretativ, pe care îl vom

prezenta, această descoperire se clarifică mai mult și în felurile ce le vom explica pe larg.

Această descoperire a suprasensibilului constituie, în opinia noastră, nu doar punctul nodal al gândirii antice – care, după cum vom vedea, se caracterizează tocmai prin modul în care acceptă, apoi pierde și, în cele din urmă, regăsește sensul acesteia – ci, mai în general, constituie o piatră de hotar în cursul filosofiei occidentale, din motivele pe care vom avea ocazia să le punctăm pe parcursul expunerii: acesta e motivul pentru care ne-am angajat să expunem ontologia platoniciană, printr-o serie de teme și de probleme care, în mod normal, nu sunt discutate în lucrări de sinteză, precum a noastră. Am prezentat un Platon, ca să zicem așa, în trei dimensiuni, pentru că ni s-a părut că cele trei interpretări fundamentale propuse de-a lungul secolelor înfățișează trei chipuri reale ale filosofului nostru, trei componente esențiale ale gândirii sale: cea teoretică, cea mistico-religioasă și cea politică; fiecare din aceste componente asumă o semnificație proprie și specific platoniciană, tocmai în baza „celei de-a doua navigări". Am arătat însă că doar în lumina „Învățăturilor nescrise", transmise de tradiția indirectă, își găsesc sensul deplin aceste trei componente (în special „cea de-a doua navigare") și că doar așa se câștigă acea imagine unitară a gândirii lui Platon căutată atât de mult.

GIOVANNI REALE

PLATON
ŞI
ACADEMIA ANTICĂ

[...] *dacă cineva merită numele de dascăl al rasei umane, aceştia sunt tocmai Platon şi Aristotel*

Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*

PLATON
ŞI
DESCOPERIREA CAUZEI SUPRASENSIBILE „A DOUA NAVIGARE”

[...] τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοί, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσομαι, ὦ Κέβης;

Oare ai vrea, iubite Cebes,
să-ţi povestesc strădaniile mele
din cursul acestei de a doua navigări?

Platon, *Phædon*, 99 d

SECȚIUNEA ÎNTÂI

MARELE IMPACT DINTRE CULTURA „SCRIERII" ŞI CULTURA „ORALITĂȚII". DIFERITELE FELURI DE COMUNICARE A MESAJULUI FILOSOFIC LA PLATON

Λέγεται δ'ὅτι Σωκράτης ὄναρ εἶδε κύκνου νεοττὸν ἐν τοῖς γόνασιν ἔχειν, ὃν καὶ παραχρῆμα πτεροφυήσαντα ἀναπτῆναι ἡδὺ κλάγξαντα· καὶ μεθ' ἡμέραν Πλάτωνα αὐτῷ συστῆναι, τὸν δὲ τοῦτον εἰπεῖν εἶναι τὸν ὄρνιν

Se mai spune că Socrate a văzut în vis, pe genunchii săi,
un pui de lebădă, căruia îi crescură deodată aripile
şi zbură în sus după ce scoase un sunet puternic şi dulce.
Ziua următoare, Platon i se prezentă ca discipol,
iar Socrate recunoscu în el lebăda din vis.

Diogenes Laertios, III, 5

I. MEDIEREA CĂUTATĂ DE PLATON ÎNTRE „SCRIERE" ŞI „ORALITATE". RAPORTUL STRUCTURAL DINTRE „SCRIS" ŞI „NESCRIS"

1. De ce este necesară depăşirea criteriului tradiţional şi folosirea unuia nou pentru a înţelege gândirea lui Platon

Că Platon este culmea cea mai înaltă pe care a atins-o gândirea antică este, deja, o convingere bine înrădăcinată.[1]

---

[1] Platon s-a născut la Atena, în anul 427 î.C. Numele său adevărat era Aristocles (după bunicul lui), Platon fiind doar o poreclă. Diogenes Laertios III, 4 ne spune că: „gimnastica a învăţat-o cu Ariston, atletul din Argos, şi de la el a primit numele de Platon, din cauza înfăţişării sale viguroase, în locul numelui său original, care era Aristocles. după bunicul lui, cum ne informează Alexandros în cartea sa *Succesiunile filosofilor*. Alţii însă afirmă că i s-a dat numele de Platon din pricina abundenţei stilului său sau al lăţimii frunţii sale, cum sugerează Neanthes". [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 128] (Să ne amintim aici că în limba greacă πλάτος înseamnă *amploare*, *lărgime*, *extensie*, şi de la termenul acesta se trage numele de Platon). Tatăl se putea lăuda cu regele Codros, între strămoşii săi, iar mama era din neamul lui Solon. Este evident, deci, că Platon a văzut, încă din tinereţe, în viaţa politică propriul ideal: originea, inteligenţa şi aptitudinile personale, toate îl împingeau în direcţia respectivă. Acesta e un aspect esenţial al biografiei sale, care-i va influenţa decisiv, în însăşi substanţa ei, gândirea.

Aristotel (*Metafizica*, A 6) ne spune că Platon a fost mai întâi discipolul heraclitianului Cratylos şi apoi al lui Socrate (întâlnirea lui Platon cu Socrate a avut loc, probabil, pe când acesta avea vârsta de douăzeci de ani). Este sigur, însă, că Platon l-a frecventat pe Socrate, mai întâi cu aceeaşi intenţie cu care l-au frecventat şi alţi tineri, adică nu pentru a face din filosofie scopul propriei vieţi, ci cu gândul de a se

pregăti mai bine pentru viaţa politică. Însă evenimentele l-au împins în altă direcţie pe Platon.

Un prim contact direct cu viaţa politică trebuie să fi avut loc în jurul anilor 404-403, când aristocraţia preluase puterea iar două rude ale sale, Charmides şi Critias au jucat un rol de seamă în guvernul oligarhic. Trebuie, însă, fără îndoială, să fi fost vorba despre o experienţă amară şi dezamăgitoare, datorită metodelor înguste şi violente pe care Platon le-a văzut fiind folosite tocmai de către cei în care-şi pusese încrederea.

Dar dezgustul pentru politica practicată la Atena a atins culmea probabil în 399, când Socrate a fost condamnat la moarte. Iar pentru condamnarea lui Socrate responsabili au fost democraţii (care între timp preluaseră puterea). În acest fel, Platon s-a convins că pentru moment este mai bine pentru el să se ţină departe de plitica militantă.

După 399, Platon a stat în Megara alături de alţi discipoli ai lui Socrate, ca oaspete al lui Eucleides (probabil pentru a evita persecuţiile ce puteau veni peste ei ca urmare a asocierii cu cercul socratic). Dar nu rămas prea mult timp aici. Diogenes Laertios ne informează că: „[...] plecă la Cyrene să-l viziteze pe Theodoros matematicianul; de acolo în Italia, să vadă pe filosofii pitagoricieni, pe Philolaos şi pe Eurytos, iar de acolo în Egipt, să cunoască pe profeţii de acolo. [...] Avea de gând să viziteze şi pe magi, dar renunţă la aceasta din cauza războaielor din Asia." (III, 6-7). [trad. rom. p. 129] Despre aceste călătorii la Cyrene şi în Egipt nu aflăm nimic din *Scrisoarea a VII-a*, în timp ce ştim cu certitudine că a întreprins o călătorie în Italia, în 388 î.C., pe la patruzeci de ani, căreia mai apoi i-au urmat şi altele.

Ceea ce l-a împins spre Italia trebuie să fi fost, cu siguranţă, dorinţa de a cunoaşte comunităţile de pitagoricieni (ştim din *Scrisoarea a VII-a*, 338 c, că l-a cunoscut pe Archytas). În timpul acestui voiaj, Platon a fost invitat în Sicilia, la Siracuza, de către tiranul Dionysios I. Cu siguranţă, Platon spera să-l pregătească pe tiran ca rege-filosof (temă care o tratase deja în *Gorgias,* scriere ce datează, probabil, înainte de călătoria sa). La Siracuza, Platon a ajuns destul de repede să se certe cu tiranul şi anturajul acestuia de la curte (datorită principiilor susţinute în *Gorgias*); în schimb, a legat o prietenie strânsă cu Dion, o rudă a tiranului, în care Platon credea a fi găsit un potenţial rege-filosof. Dionysios s-a supărat atât de tare pe Platon, – ne spune Diogenes Laertios (III, 20) –, încât a pus să fie vândut ca sclav la Egina de către un ambasador spartan (sau poate fiind pur şi simplu forţat să debarce la Egina, duşmana Atenei, a

fost tratat ca un sclav). Din fericire, a fost răscumpărat de Anniceris din Cyrene, care se afla pe atunci la Egina (Diogenes Laertios III, 20).

Întorcându-se la Atena, întemeiază Academia (într-un loc pitoresc, în parcul dedicat eroului Akademos, de unde şi numele de Academie), iar *Menon* este, probabil, prima proclamaţie a noii şcoli. Academia s-a făcut cunoscută curând şi a adunat în jurul ei un mare număr de oameni iluştri.

În 367, Platon întreprinde o a doua călătorie în Sicilia. Dionysios murise, urmând la domnie fiul său, Dionysios al II-lea, care, potrivit lui Dion, era mult mai în măsură să corespundă aşteptărilor filosofului. Dar Dionysios al II-lea s-a dovedit a fi ca tatăl lui. L-a exilat pe Dion, acuzându-l de complot împotriva sa, şi l-a tratat pe Platon ca pe un prizonier. Tiranul l-a lăsat să se întoarcă la Atena numai pentru că era ocupat cu un război.

În 361, Platon face o a treia încercare, mergând din nou în Sicilia. Căci reîntors la Atena, îl întâlneşte pe Dion, care se refugiase acolo şi care l-a convins să accepte o nouă invitaţie urgentă din partea lui Dionysios (acesta şi-l dorea la curte pentru a-şi încheia educaţia filosofică), sperând în acest fel să se poată întoarce şi el la Siracuza. Dar s-a dovedit a fi o gravă eroare încrederea în sentimentele schimbătoare ale lui Dionysios. Platon ar fi riscat, fără îndoială, mult dacă nu ar fi intervenit Archytas şi cetăţenii din Tarent. (În cele din urmă, Dion va reuşi să obţină puterea în 357, dar nu pentru multă vreme: a fost asasinat în 353).

În 360, Platon s-a întors la Atena şi a rămas să conducă Academia, până la moartea sa, survenită în anul 347.

Scrierile lui Platon au ajuns la noi în întregime. Ordinea dată (lucrare terminată de grămăticul Thrasyllos, dar începută anterior lui) se bazează pe conţinutul acestora. Cele treizeci şi şase de scrieri au fost împărţite în următoarele nouă tetralogii:

I. *Euthyphron, Apărarea lui Socrate, Criton, Phaidon;*
II. *Cratylos, Theaitetos, Sofistul, Omul politic;*
III. *Parmenides, Philebos, Banchetul, Phaidros;*
IV. *Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchos;*
V. *Theages, Charmides, Laches, Lysis;*
VI. *Euthydemos, Protagoras, Gorgias, Menon;*
VII. *Hippias minor, Hippias maior, Ion, Menexenos;*
VIII. *Clitophon, Republica, Timaios, Critias;*

Mai mult, dacă rămânem în zona gândirii antice, constatăm cu surprindere faptul că filosofia platoniciană constituie axa definitorie cea mai semnificativă a felului de gândire elen. Aristotel însuşi, după cum vom arăta, depinde în manieră structurală de Platon, iar după epoca elenistică, precum vom vedea în volumul al cincilea, pentru circa şase secole tot ceea ce este mai remarcabil la greci şi ştim că provine de la ei depinde, în mod direct sau indirect, de o serie întreagă de reconsiderări şi dezvoltări ale gândirii platoniciene. Fără să mai pomenim de influenţa pe care, în antichitatea târzie, Platon a avut-o asupra Părinţilor Bisericii, care tocmai de la el au preluat cele mai importante categorii metafizice pentru elaborarea şi formularea raţională a marelui mesaj spiritual al credinţei creştine. În concluzie, filosofia lui Platon a fost, pentru a folosi o terminologie modernă, de departe cea mai „influentă" şi cea mai stimulantă, timp de peste un mileniu.

Pe ce baze afirmăm toate acestea?

Răspunsul este simplu, deoarece, într-un anume sens, ni l-a pus la dispoziţie Platon însuşi, după cum vom vedea. El ne-a învăţat să privim realitatea *cu alţi ochi* (respectiv cu ochii spiritului şi ai sufletului[2]) şi să o interpretăm într-o *nouă dimensiune*, cu o *metodă nouă*, care sintetizează toate problemele puse de-a lungul timpului de speculaţia

---

IX. *Minos, Legile, Epinomis, Scrisori.*

Amintim, de asemenea, că paginaţia diferitelor dialoguri la care fac apel toţi cercetătorii este cea a ediţiei lui Stephanus, din secolul XVI, care este adăugată pe margine în toate ediţiile şi traducerile moderne.

Pentru a evita îngreunarea cursului expunerii noastre, vom cita de cele mai multe ori doar scrierile la care facem strict referire, dar vom oferi o bogată bibliografie în volumul X; drept urmare, rugăm cititorul să ţină cont de acest aspect.

[2] *Banchetul*, 219 a; *Republica*, VII, 519 b.

precedentă, le adună şi le unifică, urcând la un nivel mai înalt de cercetare cu ajutorul a ceea ce el însuşi a numit „cea de-a doua navigare" (δεύτερος πλοῦς)[3], o metaforă cu adevărat emblematică, la care am făcut referire de mai multe ori în primele două volume, şi pe care a venit momentul s-o explicăm.

Totuşi, înainte de a înfrunta această chestiune, este necesar să rezolvăm o serie de probleme preliminare complexe, cu caracter metodologic şi epistemologic, care se impun în cazul gânditorului nostru mai mult decât în cazul oricăruia dintre gânditorii antichităţii.

Prima problemă ce trebuie abordată este cea a înţelegerii criteriului după care a fost citit în mod tradiţional (începând cu secolul al XIX-lea) Platon, a motivului pentru care acest criteriu a fost complet depăşit, şi a explicării mecanismului pentru care acum se impune în mare măsura unul nou şi alternativ.

Criteriul tradiţional poate fi rezumat sub forma unui argument foarte simplu.

a) Scriitura este, în general, expresia cea mai deplină şi cea mai semnificativă a gândirii autorului; iar asta este adevărat, în mod particular, pentru cazul lui Platon, care era deosebit de înzestrat atât ca gânditor, cât şi ca scriitor.

b) În general, toate operele lui Platon, pe care anticii le citează ca fiind ale sale şi care sunt considerate autentice, au ajuns până la noi ca atare (practic, un caz unic între autorii epocii clasice).

c) Aceasta este cauza pentru care, din *toate* operele sale scrise, care ne stau la dispoziţie, suntem în măsură să-i cunoaştem *întreaga* gândire.

---

[3] *Phaidon*, 99 c-d.

Acesta este raționamentul care a convins multă vreme cea mai mare parte a cercetătorilor. Astăzi, însă, el apare ca lipsit de fundament și greșit în premisa lui majoră, sprijinindu-se în totalitate pe cel de-al doilea punct, ce rămâne confirmat până în prezent; dar, prin invalidarea premisei majore, asistăm și la invalidarea implicită a concluziilor, deci, a întregului raționament. De fapt, două realități vizibile, ajunse astăzi în prim-plan, contrazic primul punct. a) În mărturiile despre sine, din *Phaidros*, Platon spune deschis că filosoful *nu așterne în scris* lucrurile „mai de preț" (τὰ τιμιώτερα)[4], care sunt tocmai acelea ce fac dintr-un om un filosof; și atestă aceasta pe larg în *Scrisoarea a VII-a*. b) Există o tradiție indirectă care confirmă autenticitatea „Învățăturilor nescrise" ale lui Platon, și ne înfățișează principalele teme.

Prin urmare, atât Platon, cu afirmațiile sale explicite, făcute în opera scrisă, cât și discipolii săi, cu mărturiile despre existența și conținutul „Învățăturilor nescrise" dovedesc, într-o manieră irefutabilă, faptul că opera scrisă *nu* a fost pentru Platon expresia deplină și modul de comunicare cel mai important al gândirii sale. Și că, prin urmare, chiar dacă avem la dispoziție întreaga operă scrisă a lui Platon, din *toate lucrările scrise* nu putem cunoaște *întreaga* sa gândire; ca atare, *lectura și interpretarea acestor dialoguri trebuie făcute pornind de la o optică nouă.*

Să examinăm, în primul rând, aceste două realități importante, puse deplin în lumină de studiile cele mai recente, ce impun necesitatea introducerii unui criteriu nou și mai potrivit pentru citirea și înțelegerea lui Platon.[5]

---

[4] *Phaidros*, 278 d. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 491]

[5] Necesitatea de a introduce un criteriu și un model nou de interpretare a lui Platon (inițiată parțial de Robin, Heinrich Gomperz și mai ales de J. Stenzel) a fost prezentată pentru prima dată în mod sistematic de școala

de la Tübingen, în mod special prin următoarele lucrări: H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967²); K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*. Cu anexa: *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart 1963 (1968²); H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introducere şi traducere de G. Reale, Milano 1982 (1987²; această lucrare a fost scrisă de Krämer la invitaţia noastră); K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984; tot Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, introducere şi traducere de G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1988. A se vedea Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985 (introducere şi traducere de G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988); G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte"*, Milano 1987⁵ (prima ediţie datează din 1984, dar publicată ca schiţă provizorie şi parţială). Lucrarea lui L. Robin, la care făceam referire mai înainte, este celebra *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963); de Stenzel, a se vedea mai ales *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1924 (Darmstadt 1959³); articolul scurt (dar cu bătaie lungă) *Platons philosophisches System*, de Heinrich Gomperz, este foarte interesant, în *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*, London 1931, pp. 426-431 (retipărit în limba engleză în Gomperz, *Philosophical Studies*, Boston 1953, pp. 119-124). Pentru perspectiva pe care o prezentăm foarte interesantă este lucrarea lui J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974. Mai vezi C.J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986. Întreaga bibliografie asupra acestei teme se găseşte în Krämer, *Platone*..., p. 418 sqq.

Între cercetătorii care au contribuit în diverse feluri la articularea modelului de interpretare tradiţional, trei merită o menţiune specială: D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 (1953²); Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953 (1968³; retipărit 1975) şi Idem, mai multe articole adunate acum în: *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim-New York 1976; C.J. de Vogel, mai multe eseuri adunate acum în: *Philosophia*. Part I: *Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1970, pp. 153-292. Este vorba de lucrări ce trebuie recitite cu

2. Considerațiile lui Platon despre textul scris, în *Phaidros*

Modelul ce a fost luat ca punct de referință pentru majoritatea studiilor moderne s-a format, în parte, în cursul secolului al XVIII-lea, dar a fost consolidat de F.D. Schleiermacher la începutul secolului al XIX-lea.[6] Teza principală a acestui model se centrează pe presupoziția

---

multă atenție, deoarece în lumina noii paradigme de intepretare sunt foarte interesante.

O mențiune specială merită, credem noi, ultimele eseuri despre Platon publicate de H.G. Gadamer, în special: *Platons ungeschriebene Dialektik*, în *Idee un Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelber 1968, pp. 121-147, lucrare reeditată de mai multe ori, iar acum disponibilă și într-o traducere italiană: H.G. Gadamer, *Studi Platonici*, 2 voll., Marietti, Casale Monferrato 1983-84 (ed. îngrijită de G. Moretto, vol. 2, pp. 121-147) (aceste două volume conțin toate scrierile lui Gadamer despre Platon).

Amintim, în cele din urmă, că numerotarea din *Testimonia Platonica* pe care o reproducem este cea a lui Gaiser, devenită deja clasică; pe lângă aceasta o vom cita, însă, și pe cea a lui Krämer, care se găsește în *Platone...*, p. 358 sqq., care alături de textul grec are și traducerea noastră.

[6] Despre F. Schleiermacher a se vedea mai ales *Einleitung* la grandioasa serie de traduceri ale operelor lui Platon (1804 sqq.), care astăzi poate fi găsită republicată de Gaiser, *Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, pp. 1-32. Pentru înțelegerea acestui *Einleitung* sunt esențiale paginile lui Krämer, *Platone...*, pp. 33-149 și Reale, *Platone...*, pp. 71-87 și *passim*. Amintim că teza lui Schleiermacher constituie un adevărat model, numai în măsura în care ea evaluează și apără în mod sistematic *autarhia scrierilor platoniciene*; în rest, însă, intră în complexa articulare a acestui model, care în epoca modernă a avut multiple variante, rămânând mereu ca punct fix autarhia operei scrise. Amintim că multele critici aduse, în cursul secolului al XIX-lea și în prima parte a secolului al XX-lea, tezei lui Schleiermacher nu priveau teza fundamentală, ci variatele sale articulări. Pentru demonstrarea acestui punct, a se vedea *Platone...*, *passim*.

autonomiei scrierilor platoniciene şi, deci, pe pretenţia de a avea monopol, în dauna totală (sau, cel puţin, vizibilă) a tradiţiei indirecte, inclusiv a celei venite de la discipolii direcţi care l-au audiat adesea pe Platon şi au trăit cu el în Academie. Această convingere este contrazisă, însă, de Platon însuşi în *Phaidros* şi *Scrisoarea a VII-a*, unde explică, într-o manieră mai precisă, felul cum opera scrisă trebuie văzută ca având limite, *întrucât aceasta nu poate comunica ascultătorului nimic esenţial, fie din punct de vedere metodologic, fie din punct de vedere al conţinutului.*

Faptul că modelul de care vorbim acum a convins cercetătorii, atât de mult timp şi în ciuda mărturiei proprii a lui Platon, care ar duce la concluzii opuse, nu trebuie să ne mire. Epoca modernă este expresia cea mai tipică a unei culturi ce se bazează global *pe scriere*, considerată drept *mediul* prin excelenţă al oricărei forme de cunoaştere. Numai în ultimele decenii s-a născut şi s-a răspândit larg o cultură de tip diferit, fundamentată pe diferite forme de comunicare audiovizuală ale *mass-media*, care ridică mari probleme în privinţa funcţiei şi naturii comunicării în sine. Având în vedere că astăzi asistăm la *ciocnirea a două culturi*, faptul aceasta ne ajută să înţelegem o situaţie, într-un fel similară (chiar dacă diferită sub multe aspecte) celei în care s-a găsit Platon. Pe acest fond, judecata sa asupra scrierii devine comprehensibilă. De fapt, Platon a trăit într-un moment în care dimensiunea „oralităţii", ce a constituit axul definitoriu al culturii antice, începea să-şi piardă importanţa în favoarea „scrierii", pe cale să devină predominantă. Mai mult, el a simţit ciocnirea dintre cele două culturi într-o manieră destul de puternică, s-ar putea spune chiar extremă: pe de o parte, l-a avut ca învăţător pe Socrate, care a întrupat, la modul paradigmatic şi global, modelul cultural bazat pe „oralitate"; pe de altă parte, a avut parte de o puternică influenţă din partea susţinătorilor culturii bazate pe „scriere", ca să nu mai

vorbim de faptul că el însuşi avea talent de scriitor cum puţini au avut în antichitate sau în orice altă epocă. Noi, de aceea, suntem în măsura astăzi să pricepem mai bine decât în trecut sensul pe care îl poate avea ciocnirea dintre două culturi diferite, şi motivul pentru care un scriitor atât de remarcabil era capabil să înţeleagă mai bine *limitele funcţiei comunicative a scrierii*; şi, prin urmare, suntem în stare să interpretăm „mărturisirile" sale din *Phaidros* cu exactitate, în timp ce în trecut s-a căutat în diferite feluri limitarea întinderii hermeneutice şi schimbarea semnificaţiei sale.

Este adevărat că şi în trecut unii au înţeles că mărturisirile din *Phaidros* trebuie luate foarte în serios; dar era vorba de cazuri izolate, în timp ce comunitatea academică a urmat o altă cale. Probabil, exemplul cel mai frumos şi cel mai semnificativ este oferit de Nietzsche. Luând poziţie chiar împotriva lui Schleiermacher, care susţinea că scrierile sunt instrumentul ce conduce la cunoaştere pe cel ce nu o are încă, şi, deci, constituie mijlocul care se apropie cel mai mult posibil de învăţarea orală, Nietzsche scria: „Întreaga ipoteză [*scil.*: a lui Schleiermacher] contravine explicaţiei din *Phaidros*, şi se menţine printr-o falsă interpretare. De fapt Platon spune că scrisul îşi are semnificaţia sa, ca instrument pentru ajutarea memoriei, doar pentru acela care cunoaşte deja. De aceea, scrierea cea mai potrivită trebuie să imite forma învăţării orale: tocmai pentru a aminti felul în care cel care cunoaşte a ajuns cunoscător. Scrierea trebuie să fie, pentru cel care scrie şi pentru tovarăşii săi filosofi, o comoară de readucere în memorie. Dar pentru Schleiermacher, scrisul trebuie să fie mijlocul, care este *cel mai bun în grad secund*, ce îl duce *la cunoaştere pe cel ce nu cunoaşte*. Totalitatea scrierilor are, prin urmare, o finalitate proprie de învăţare şi educare. Dar, potrivit lui Platon, scrisul, în general, *nu are o finalitate de învăţare şi educare, ci de readucere în memorie pentru cel care este deja educat şi*

posedă cunoaşterea. Explicarea pasajului din *Phaidros* presupune existenţa Academiei, iar operele scrise sunt mijloace de readucere în memorie pentru membrii ei."[7]

Nietzsche avea perfectă dreptate, şi studiile cele mai recente o demonstrează în amănunţime; mai mult, pasajul din *Phaidros* spune clar că filosoful este, cu adevărat, filosof doar în măsura în care *nu aşterne în scris, ci doar predă oral* lucrurile „mai de preţ". Iată cum sună, în articularea lui, raţionamentul lui Platon.[8]

a) Scrierea *nu sporeşte înţelepciunea* oamenilor, ci aparenţa cunoaşterii (adică, opinia): în plus, *nu întăreşte memoria*, ci oferă *mijloace pentru „a readuce în memorie"* lucruri deja ştiute.

b) Scrisul este neînsufleţit şi nu poate vorbi în mod activ; în plus, acesta este *incapabil să se susţină şi să se apere singur împotriva criticilor*, ci are nevoie mereu de intervenţia autorului său.

c) Mult mai puternic decât textul aşternut în scris este discursul viu şi animat, ţinut în dimensiunea oralităţii şi, prin ştiinţă, fixat în sufletul celui care învaţă; textul scris este ca *o „imagine"*, adică o copie a ceea ce s-a realizat în dimensiunea oralităţii.

d) Scrierea implică o parte mare de *„joc"*, în timp ce oralitatea implică o *„seriozitate"* remarcabilă; şi oricât de

---

F. Nietzsche, *Gesammelte Werke. Vierter Band: Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876*, Musarion Ausgabe München, p. 370. Nietzsche critică şi alte teze ale lui Schleiermacher, însă critica acestui punct arată înţelegerea extraordinară şi cu bătaie lungă a problemei de fond, din partea sa.

[8] *Phaidros*, 274 b - 278 e. Traducerea mea, alături de textul grec poate fi găsită la în Krämer, *Platone*..., pp. 336-347; pentru o interpretare şi un comentariu analitic; a se vedea: Krämer, *Platone*..., p. 36 sqq.; Szlezák, *Platon*..., pp. 7-48; Reale, *Platone*..., pp. 89-106; cf. şi Gaiser, *Platone come scrittore*..., pp. 77-101.

frumos poate fi acel joc în unele scrieri, osteneala cerută de oralitatea dialectică, în privinţa aceloraşi teme pe care le tratează scrierile respective, rezultă a fi mult mai frumoasă, iar rezultatele obţinute mult mai valide.

e) Scrisul, pentru a fi condus potrivit regulilor artei, implică o *cunoaştere* a adevărului fundamentată dialectic, şi, în acelaşi timp, o *cunoaştere a sufletului aceluia către care este direcţionat*, şi deci a structurării ulterioare a textului (ce trebuie să fie simplu sau complex, în funcţie de capacităţile de receptare ale sufletului care îl primeşte); dar scriitorul trebuie să-şi dea seama că în scris nu poate fi vorba de o *siguranţă* şi *desluşire* prea mari, tocmai pentru că în ea se găseşte o parte importantă de joc; scrisul nu poate preda, în mod adecvat, ci poate doar să ajute la rechemarea în memorie a unor lucruri deja cunoscute. De fapt, numai oralităţii îi revine ca o caracteristică seriozitatea, completitudinea şi claritatea.

f) Scriitor şi filosof este acela care compune opere, cunoscând adevărul, şi care e capabil *să-l apere* atunci când trebuie, şi e, deci, în stare să arate „*cât de puţin lucru*" (τὰ φαῦλα) înseamnă propriile scrieri comparativ cu cele cărora li se dă ceva „*mai de preţ*" (τὰ τιμιώτερα), dar pe care nu are intenţia să le pună în scris, ci le păstrează pentru discursul oral.

Iată două pasaje mai semnificative din *Phaidros*, care ilustrează perfect sensul de „mijloc hipomnematic" dat de către Platon textelor scrise şi limitările în formă şi conţinut atribuite acestora.

> SOCRATE – Aşadar, cel care îşi închipuie că în urma sa rămâne, turnată în cuvinte scrise, o artă, cât şi cel care, la rându-i, o primeşte pe aceasta încredinţat că scrisul îi va oferi ceva *desluşit* şi *sigur*, sunt, amândoi, naivi nevoie mare şi, în realitate, nu au habar de cele prezise de Ammon dacă

îşi închipuie că vorbele ce-s scrise pot oferi, celui care deja scrie, mai mult decât *prilejul de a-şi reaminti* (ὑπομνῆσαι) *lucrurile pomenite în scrierea aceea.*

PHAIDROS – Foarte adevărat![9]

SOCRATE – Atunci să zicem că ne-am amuzat destul vorbind despre oratorie. Aşa că du-te la Lysias şi spune-i că ţie şi mie, coborând noi la pârâul nimfelor şi la sanctuarul lor, ni s-a încredinţat să purtăm vorbă şi lui Lysias, dimpreună cu toţi autorii de discursuri, şi lui Homer, dimpreună cu toţi cei care au compus poezii, pentru cântat sau numai pentru recitat, şi lui Solon, dimpreună cu toţi cei care au contribuit la elocinţa politică prin lucrări numite de ei legi. Spunându-le aşa: „Dacă fiecare dintre voi a scris aceste lucruri *cu ştiinţa a ceea ce constituie adevărul şi dacă este în măsură, văzându-şi contestate ideile, să le apere* (βοηθεῖν) *cu argumente, fiind totodată în stare să spună singur, despre propriile-i scrieri, cât de puţin lucru* (τὰ φαῦλα) *înseamnă ele* – ei bine, unui asemenea om nu i se potriveşte niciun nume dintre cele ale lumii noastre, ci numai acela al realităţii de dincolo de lume către care-a năzuit!

PHAIDROS – Şi, după tine, de ce nume ar fi vrednic?

SOCRATE – Dacă i-am zice înţelept, iubite Phaidros, mi s-ar părea că-i dăm un mult prea mare nume, vrednic numai de divinitate. În schimb, spunându-i *filo-sof*, adică *iubitor de înţelepciune*, ori în vreun alt chip, asemănător, i-am da un nume care i s-ar potrivi mai bine şi ar suna mai nimerit.

PHAIDROS – Şi care nu ar fi deloc străin de adevăr.

SOCRATE – În schimb celui ce nu cunoaşte *nimica mai de preţ* (τὰ τιμιώτερα) *decât ce a compus ori scris* şi care stă ceasuri în şir sucindu-şi opera şi răsucind-o, tot lipind şi tot ştergând, acestuia oare nu pe drept cuvânt îi vei zice poet, autor de discursuri, sau de legi?

PHAIDROS – Aşa, de bună seamă.[10]

---

[9] *Phaidros*, 275 c-d. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 486]

3. Mărturiile din *Scrisoarea a VII-a*

În ce anume constau, exact, acele lucruri de „mai de preţ" (τὰ τιμιώτερα) pe care scriitorul nu le pune în scris se poate vedea cu claritate dintr-o serie de indicii aflate în *Phaidros*. Este vorba tocmai de acele lucruri care pot „apăra" (βοηθεῖν)[11] textele scrise într-un mod decisiv şi de care depind exclusiv *deslușirea*, *siguranța* şi *completitudinea* raționamentului, şi, într-o ultimă analiză coincid, în sensul cel mai înalt, cu Principiile prime şi supreme.

Dar, în timp ce în *Phaidros*, Platon spune asta prin diferite aluzii, o formulează cât se poate de explicit în *excursus*-ul conținut în *Scrisoarea a VII-a*.[12] Mărturiile conținute în acest *excursus* sunt cu adevărat exemplare şi ne sunt prezentate într-o maniera bine articulată, ce se poate desfăşura în următoarele puncte.

a) În primul rând, Platon explică în ce constă „proba" la care îi supunea pe cei ce se apropiau de filosofie, pentru a stabili dacă aceştia sunt sau nu capabili să o practice în mod corect.

b) Imediat după aceasta descrie rezultatele proaste ale „probei" în cazul tiranului Dionysios din Siracuza, care a insistat ca Platon să se întoarcă la curtea lui, pentru a fi inițiat de către el în filosofie. Or, Dionysios, după ce a ascultat doar o singură lecție orală a lui Platon a considerat că poate să aştearnă în scris tocmai cele ce se referă la lucrurile „mai de

---

[10] *Phaidros*, 278 b-e. [trad. rom. pp. 490-491]

[11] *Phaidros*, 278 c. [trad. rom. p. 490]

[12] *Scrisoarea a VII-a*, 340 b - 345 c. Traducerea mea, alături de textul grec poate fi găsită în Krämer, *Platone...*, pp. 346-357; pentru un comentariu a se vedea Krämer, *Platone...*, p. 44 sqq.; pp. 105-113; Szlezák, *Platon...*, pp. 386-405; Reale, *Platone...*, pp. 105-121.

preţ", adică tocmai acele lucruri despre care Platon credea că nu este oportun să fie puse în scris, pentru motivul că acestea presupun *o serie de discuţii purtate constant şi o legătură strânsă între cel care predă şi cel care învaţă*; şi tocmai prin această constantă aplicaţie şi comuniune de căutare şi viaţă se ajunge la adevăr, care, precum o scânteie, se aprinde în suflet, iar apoi se întreţine singură. A scrie despre aceste lucruri, care sunt, tocmai, „cele mai de preţ", nu are rost, pentru că cei puţini cărora ar putea să le folosească sunt capabili să găsească singuri adevărul, chiar în comuniunea de căutare şi viaţă, cu mici indicaţii date lor; ba chiar ar fi păgubitor pentru reacţiile pe care le-ar provoca multora care nu ar înţelege despre ce este vorba şi ar batjocori şi disprețui aceste lucruri, sau s-ar umple de orgoliu, crezând că au priceput ceea ce nu sunt în niciun fel capabili să înţeleagă.

c) Pentru a înţelege aceste motive, Platon face apel la nişte argumente gnoseologice de fond, cu scopul de a demonstra cât de complexă este viaţa care duce la adevăr, şi în ce fel, prin urmare, cei mai mulţi se pierd pe această cale din diferite motive. Numai acei puţini care posedă o natură bună pot să parcurgă acest drum în toate sensurile şi să ajungă la cunoaşterea „a ceea ce are natură bună". Dar, oamenilor care au această natură, cu afinitate pentru ceea ce se caută, scrisul nu le este necesar; în timp ce în privinţa celor care *nu* au o „natură bună" este complet inutil ca aceştia să scrie despre lucruri ce depăşesc capacităţile lor, fiindcă nici măcar Lynceos nu ar şti să le redea vederea.

d) În concluzie, cel care a avut pretenţia de a scrie despre acele lucruri mai de preţ, respectiv despre „Principiile prime şi supreme ale realităţii", cum a încercat să facă Dionysios (şi alţii ca el), nu o face din motive lăudabile, ci doar cu un scop mârşav.

Iată niște pasaje semnificative ale *excursus*-ului *Scrisorii a VII-a*, care impun cu adevărat un model întru totul special pentru recitirea lui Platon:

> Față de aceștia, aș dori totuși, în linii generale să stabilesc un anumit lucru. Indiferent ce reproșuri îmi pot fi aduse în critica ce mi se face, acum și pe viitor, în ce privește problemele care mă preocupă, indiferent dacă criticii mei mi-au fost discipoli sau aparțin altor cercuri, dacă sunt ei înșiși autori ai unor teorii filosofice, rămân la convingerea că asemenea persoane nu au dreptul, nici căderea să se pronunțe asupra teoriei pe care o dezvolt eu. Ea nu poate fi tratată așa cum se procedează cu alte științe. *În ce mă privește, referitor la temele în chestiune, până azi nu există o expunere în scris, nici nu va exista cândva* (οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται). Se poate cel mult spune că, dintr-o dată, după un îndelung contact și o neîntreruptă conviețuire cu obiectul de studiu în suflet se aprinde o luminiță. La rândul ei, lumina de aici se hrănește. În plus, sunt conștient că, atunci când astfel de învățături ar fi predate și formulate în scris de mine, ele ar deveni ușor de înțeles. Mai presus de orice, mare grijă îmi produce o expunere în scris viciată.
>
> Dacă aș fi fost sigur că asemenea învățături sunt accesibile unui public mai larg, prin prelegeri sau prin multiplicare scrisă, ce măreață sarcină mi-ar fi rezervat viața! Printr-un asemenea tratat, aș fi putut aduce omenirii un imens serviciu dezvăluind esența lucrurilor. *Rămân însă la părerea mea că un asemenea mod de a interpreta firea lucrurilor nu este la îndemâna tuturor oamenilor. El este destinat puținora, pentru aceia care se pun în postura de a-și găsi ei înșiși propriul drum, fie și printr-o sumară îndrumare. Cât privește restul, printr-o metodă nepotrivită de abordare s-ar putea ajunge la apariția unui nepotrivit și neîndreptățit dispreț [pentru știință], iar, pe de altă parte, la un fel de*

umflare în pene şi închipuiri deşarte că au fost însuşite lucruri de seamă.[13]

Prin urmare, fiecare om cu răspundere, preocupat de lucruri serioase, este deosebit de atent ca nu cumva prin cele ce aşterne în scris să-şi atragă dezaprobare şi nedumerire din partea cititorilor. Aşadar, concluzia pe care se cuvine să o tragem este aceea că oriunde se găsesc texte, fie ele ale unui legiuitor, referitoare la legi, fie indiferent ce altceva, cercetătorul, dacă este într-adevăr un om cu răspundere, se cuvine să ştie că *nu în redactarea lor stă partea cea mai importantă* (σπουδαιότατα), ci pe altundeva, în registrul cel mai nobil, în cel sufletesc. Dacă această importantă chemare către litera scrisă este neluată în seamă [de autor], atunci, pe cât se pare, „nu zeii, ci oamenii i-au rătăcit mintea."[14]

Prin urmare, despre „întreg" (τὸ ὅλον), respectiv tot, despre „cele mai mari" (τὰ μέγιστα), despre „neadevărul şi adevărul întregii fiinţe" (τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας), despre „partea cea mai importantă" (τὰ σπουδαιότατα), adică despre „elementele primordiale ale naturii" (τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα)[15], Platon nu a vrut să scrie şi a dorit ca nimeni dintre ai lui să nu scrie. Pentru cei mai mulţi, după părerea lui, a scrie despre acestea ar fi *periculos*, din motivele pomenite mai sus; în schimb, pentru puţinii care ar fi la înălţimea de a înţelege ar fi *inutil*, nu doar din motivele deja pomenite ci şi pentru că *adevărurile*

---

[13] *Scrisoarea a VII-a*, 341 c-e. [trad. rom. de Adelina Piatkowski, *Scrisori*, Ed. Humanitas, 1997, pp. 124-125]

[14] *Scrisoarea a VII-a*, 344 c-d. [trad. rom. pp. 130-131]

[15] Aceste expresii foarte semnificative se găsesc în *Scrisoarea a VII-a*, 341 a; 341 b; 344 b; 344 c; 344 d.

ultime pot fi concentrate la minimum (ἐν βραχυτάτους), în aşa fel încât acela care le-a înţeles le fixează bine în sufletul său şi nu le mai uită niciodată. În acest caz, funcţia hipomnematică (de readucere în memorie), care pentru Platon este adevărata funcţie a textului scris, devine cu totul inutilă:

> Căci cel care şi-a însuşit în suflet o asemenea ştiinţă nu mai este în pericol să uite cele învăţate. Toate pot fi într-adevăr *concentrate la minimum.*[16]

4. Cele mai importante trăsături ale „Învăţăturilor nescrise" ajunse la noi prin tradiţia indirectă

În mod sigur, fiecare a înţeles bine importanţa, cu adevărat remarcabilă, a tradiţiei indirecte, în condiţiile în care ne aduce la cunoştinţă tocmai nişte trăsături esenţiale ale doctrinelor pe care Platon le-a rezervat sferei „oralităţii" în interiorul Academiei.

Aristotel însuşi ne-a spus că aceste învăţături pe care Platon le comunica numai „oral" se numeau „Învăţături nescrise" (ἄγραφα δόγματα).[17] Iar Simplicius, citându-l pe Alexandros din Afrodisia, ne spune:

> Alexandros spune: „Potrivit lui Platon, Principiile tuturor lucrurilor şi a Ideilor înseşi sunt Unul şi Diada nedeterminată, căreia el îi spunea mare-şi-mic, aşa cum şi Aristotel menţionează în cartea sa *Despre Bine*. Dar se poate afla asta şi de la Speusip, Xenocrate sau de la alţii

[16] *Scrisoarea a VII-a*, 344 d-e. [trad. rom. pp. 131-132]

[17] Aristotel, *Fizica*, D 2, 209 b 11-17 (Gaiser, Test. Plat. 54 A = Krämer, 4). [trad. rom. de N.I. Barbu, *Fizica*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1966, p. 73]

care au asistat la cursul *Despre Bine* al lui Platon. *Într-adevăr, cu toţii au aşternut în scris şi au păstrat opinia lui Platon şi spun că el se foloseşte de aceste Principii.*[18]

Tot Simplicius îi pomeneşte pe „Heraclit", „Hestieu" şi „alţi discipoli"[19], care au aşternut în scris gândirea „nescrisă" a lui Platon.

Dar lucrurile nu se opresc aici. Platon, în timp ce refuza să aştearnă în scris aceste învăţături orale, a acceptat să le aducă în faţa publicului din afara Academiei cel puţin într-o lecţie, sau o serie de lecţii. Rezultatul lor, însă, a fost tocmai acela la care se aşteptase dacă ar fi scris pe această temă; a provocat neînţelegeri şi, deci, dispreţ şi calomnie, după cum ne spune următoarea mărturie de foarte mare însemnătate:

> Aşa cum obişnuia să spună mereu Aristotel, aceasta era impresia pe care o avea majoritatea celor care au ascultat conferinţa lui Platon *Despre Bine*. De fapt, fiecare se dusese ca să afle despre unul din cele ce sunt considerate bunuri umane, precum bogăţia, sănătatea şi forţa şi, în general, o fericire de seamă. Dar când s-a văzut că prezentarea *se referea la chestiuni matematice, numere, geometrie şi astronomie, şi, la urmă se susţinea că există un Bine, o Unitate*, eu cred că asta a putut părea ca ceva întru totul paradoxal. Ca atare, unii l-au dispreţuit, iar alţii l-au calomniat.[20]

Prin urmare, cât priveşte existenţa „Învăţăturilor nescrise" la Platon, chestiunea e cât se poate de sigură. Dar

---

[18] Simplicius, *In. Arist. Phys.*, p. 151, 6-9 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 8 = Krämer, 2)

[19] Simplicius, *In. Arist. Phys.*, p. 453, 22-30 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 23 B = Krämer, 3)

[20] Aristoxenos, *Harm. Elem.*, II, 39-40 Da Rios (Gaiser, *Test. Plat.*, 7 = Krämer, 1)

cum pot fi justificate şi salvate scrierile discipolilor săi despre aceste învăţături, din moment ce Platon a formulat un verdict categoric împotriva oricăror scrieri pe această temă din trecut sau viitor? Răspunsul la această problemă nu este dificil, cum ar putea să pară la prima vedere. De fapt el nu spune că „Învăţăturile sale nescrise" nu s-ar putea formula în scris (din contră, spune clar că tocmai el ar fi fost cel mai calificat să le scrie cel mai bine); ci spune că ar fi *inutil*, ba chiar *periculos* să fie expuse unui public nepregătit şi incapabil să le înţeleagă. Şi, mai ales, respinge toate acele scrieri despre învăţăturile sale nescrise care vin de la unii care, precum tiranul Dionysios, nu au capacitatea, pregătirea şi cunoştinţele potrivite.[21]

Or, între cei care nu au înţeles aceste învăţături nu se pot aşeza şi cei mai buni discipoli ai săi, adică tocmai aceia de la care ne-au rămas scrieri şi mărturii pe această temă. Însuşi Platon este cel care ne oferă aprecierea pozitivă cea mai clară şi tranşantă, spunând că ei au înţeles bine învăţăturile în cauză; şi îi contrapune unora ca Dionysios, după cum rezultă din aceste afirmaţii:

> Consideră el cumva învăţăturile mele lipsite de importanţă? În acest caz, pentru o asemenea aserţiune, se găsesc mulţi martori împotriva lui. Privitor la problemele despre care este aici vorba, *sunt cu siguranţă mult superiori lui Dionysios pentru a formula o judecată de valoare.*[22]

Aşadar, este clar că discipolii care au scris despre „Învăţăturile nescrise" ale Maestrului nu au încercat să facă ceea ce Platon considera imposibil din punct de vedere

---

[21] *Scrisoarea a VII-a*, 340 b-d; 341 c-e; 344 d.

[22] *Scrisoarea a VII-a*, 345 b. [trad. rom. de Adelina Piatkowski, *Scrisori*, Ed. Humanitas, 1997, p. 133]

obiectiv şi structural, ci, pur şi simplu, au făcut ceea ce el credea că ar fi *ineficace*, *inutil* şi chiar *periculos* pentru lipsa de înţelegere a celor mai mulţi. În concluzie, interdicţia lui Platon de a se scrie pe anumite teme nu era din motive pur teoretice, ci se înrădăcina în convingeri de natură etico-educativă şi pedagogică, în principal, preluate de la Socrate; şi, deci, se fundamentau pe convingerea că dimensiunea „oralităţii" este superioară în raport cu cea a „scrierii". Dar discipolii lui Platon erau, deja, departe de Socrate încât să nu se simtă legaţi radical de respectivele convingeri, şi, deci, să considere că pot aşterne în scris întreaga filosofie, fără a restrânge aria subiectelor. Mai ales că ceea ce am numit „cultura scrierii" începea să aibă un avantaj net, iar cine nu fusese discipol direct al lui Socrate nu putea să simtă efectele impactului dintre două culturi, pe care l-a simţit, în schimb, Platon. Şi, în orice caz, majoritatea celor mai buni discipoli ai lui Platon nu au pus în scris „Învăţăturile nescrise" cu scopul de a le răspândi în rândul publicului necalificat şi nepotrivit, cum au făcut toţi aceea pe care Platon îi ceartă, ci, probabil, pentru a le face să circule numai în interiorul grupului academicilor.

Mai mult decât atât.

Discipolii lui Platon, încălcând marea interdicţie de a scrie despre „Învăţăturile nescrise", în sensul enunţat mai sus, *ne-au transmis acele chei ce permit deschiderea unor porţi care după câteva generaţii ar fi rămas complet închise*, şi au făcut, deci, un mare serviciu posterităţii şi istoriei. De aceea, tradiţia indirectă trebuie să fie considerată un document fundamental alături de dialoguri, după cum vom vedea.[23]

[23] Vezi Reale, *Platone...*, *passim*.

5. Cum trebuie înțeles termenul de „ezoteric" cu referire la gândirea nescrisă a lui Platon

De câtăva vreme încoace cercetătorii au introdus termenul „ezoteric" pentru a desemna aceste „Învățături nescrise", deosebind, astfel, un Platon „ezoteric" de unul „exoteric". Învățătura „exoterică" se referă la aceea care din punctul de vedere al lui Platon era menită, prin scrierile sale, şi acelora ce se aflau „*în afară*" Şcolii (exoteric vine de la ἔξω, care înseamnă „*afară*"). Prin învățătură ezoterică, în schimb, se înțelege aceea pe care Platon o rezerva numai cercului de elevi din *interiorul* Şcolii (ezoteric vine de la ἔσω, care înseamnă „*înăuntru*"). Dar în trecut prin „ezoteric" se înțelegea, în general, o doctrină destinată a rămâne învăluită într-o tăinuire misterioasă, aproape ca un fel de meta-filosofie pentru inițiați.[24]

Împotriva acestui mod de a-l înțelege pe Platon, deja „ezotericul" Hegel a pus lucrurile la punct, credem noi, o dată pentru totdeauna, în acest fragment: „O dificultate [...] ar apărea din distincția care se face de obicei între o filosofie exoterică şi una ezoterică. Tannemann spunea că «Platon s-a folosit de dreptul, ce aparține fiecărui gânditor, de a-şi dezvălui doar acea parte a descoperirilor care consideră el potrivit şi de a o comunica doar acelora care credea el că sunt în stare s-o primească. Şi Aristotel a avut o filosofie ezoterică şi o filosofie exoterică, cu deosebirea că, în cazul lui, distincția aceasta se referea doar la formă, pe când la Platon, ea se referea la materie» Prostii! Asta aproape că ar însemna că filosoful se află în posesia propriilor gânduri ca şi

[24] În perioada modernă această concepție a fost răspândită mai ales de W. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-1795, şi chiar la el se referă Hegel, în pasajul pe care îl vom reproduce în curând.

în cazul lucrurilor exterioare. Dar ideea filosofică este cu totul altceva; ea este cea care-l deţine pe om. Atunci când filosofii vorbesc despre argumente filosofice, trebuie să se exprime potrivit ideilor proprii, nu pot pur şi simplu să le ţină închise în ei. Chiar dacă cu unii se exprimă în manieră extrinsecă, totuşi, în discursurile lor este cuprinsă întotdeauna ideea, oricât de neînsemnat ar fi lucrul la care se referă conţinutul. Pentru a încredinţa cuiva un obiect exterior, nu e nevoie de cine ştie ce, dar pentru a comunica idei e nevoie de o capacitate, iar aceasta are în sine ceva ezoteric, astfel că nu există ceva pur exoteric în filosofi."[25]

Or, Platon cel al „Învăţăturilor nescrise" este un Platon „ezoteric", dar într-un sens complet diferit. După cum explică Gaiser: „numind [...] «ezoterică» această teorie a principiilor lui Platon [formulată în „Învăţăturile nescrise"] vreau să spun că Platon avea în gând să vorbească despre aceste lucruri numai în cercul restrâns al elevilor, care, după o lungă şi intensă pregătire matematico-dialectică erau capabili să şi-o însuşească în mod adecvat. Nu trebuie să se înţeleagă, din contră, o secretomanie artificioasă ce se poate întâlni în conventiculele cultelor religioase, în grupurile sectare sau în organizaţiile cu pretenţii elitiste".[26]

Prin urmare, „ezoteric" trebuie înţeles în sensul de „intra-academic", adică de „învăţături profesate în interiorul Academiei" şi rezervate discipolilor Academiei înseşi.

Aşadar, ceea ce caracterizează alegerea oralităţii dialectice pentru formularea doctrinei primelor Principii este tocmai sensul specific al dimensiunii „ezoterice".

---

[25] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, în *Sämtliche Werke*... herausgegeben von H. Glockner, Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, vol. 18, p. 179 sqq.

[26] K. Gaiser, *La teoria dei Principi in Platone*, în «Elenchos», 1 (1980), p. 48; acum în Gaiser, *La metafisica della stotria* ..., p. 192.

Calea de acces către ezoteric coincidea cu acel stagiu educativ foarte dur de care se vorbeşte explicit în *Republica* şi *Legile*.[27] În *Republica* se vorbeşte, după cum vom vedea, chiar de un stagiu ce durează până la cincizeci de ani. Pe de altă parte, Principiile supreme care redau sensul ultim al lucrurilor sunt cu adevărat accesibile omului doar printr-un stagiu foarte lung, respectiv prin călătoria pe „lungul drum al fiinţei", fără speranţa de a găsi scurtături comode.

Înţeles în acest fel, termenul „ezoteric" aplicat învăţăturilor lui Platon se sustrage complet criticilor lui Hegel. Mai mult, pentru Platon se verifică tocmai ceea ce zice Hegel, respectiv că „atunci când filosofii vorbesc despre argumente filosofice, trebuie să se exprime potrivit ideilor proprii, nu pot pur şi simplu să le ţină închise în ei. Chiar dacă cu unii se exprimă în manieră extrinsecă, totuşi, în *discursurile lor este cuprinsă întotdeauna ideea*, oricât de neînsemnat ar fi lucrul la care se referă conţinutul.". Şi, de fapt, cum vom vedea, Platon *a prezentat concepţia sa prin aluzii şi trimiteri continue* în scrierile sale exoterice destinate unui public larg, din afara Şcolii. Adică, *în Platon nu întâlnim niciodată exotericul pur*. Însă, dacă nu ar fi tradiţia indirectă, noi nu am putea înţelege şi reconstrui *ezotericul* care se găseşte în dialoguri, pentru că se găseşte variat amestecat cu *exotericul* şi destul de învăluit de aluziile prea complexe şi de tot felul de trimiteri.

[27] Cf. *Republica*, cărţile VI şi VII, *passim*; *Legile*, XII, 960 b.

6. Semnificaţia, importanţa şi finalitatea scrierilor lui Platon

În baza celor spuse mai sus este evident că se impune necesitatea reevaluării scrierilor lui Platon pornind de la o nouă optică şi că în privinţa vechii probleme „ce este şi ce reprezintă scrisul lui Platon" se profilează soluţii diferite, mai articulate, mai complexe şi chiar mai constructive.[28]

În primul rând, trebuie să ne reamintim că forma dialogică în care sunt redate aproape toate scrierile lui Platon îşi are matricea în modul de a filosofa socratic. Pentru Socrate a filosofa înseamnă a cerceta, a dovedi, a îngriji şi a purifica sufletul: iar asta, în opinia lui, se poate realiza numai prin dialog viu (adică în dimensiunea „oralităţii"), care pune faţă în faţă suflet cu suflet şi permite desfăşurarea metodei ironic-maieutice. Dar între refuzul total de a scrie, din partea lui Socrate, şi alegerea în consecinţă a oralităţii dialectice ca unica validă (pe de o parte) şi metoda rigidă a filosofilor naturii (*physis*) şi scrierea retorică a sofiştilor (pe de altă parte), Platon consideră că e posibilă o cale de mijloc, adică a crezut că poate să ajungă la o mediere validă (fie ea şi parţială şi în limitele pe care le-am clarificat). De fapt, putea fi vorba despre o formă de scriere în proză (o σύγγραμμα)[29], care, renunţând la rigiditatea expunerii dogmatice şi a discursului echivoc al sofiştilor şi retorilor, să încerce să reproducă spiritul socratic, fără a-l sacrifica complet.

Era vorba, aşadar, despre încercarea de a reproduce în scris discursul „socratic", imitându-i particularitatea, adică

---

[28] Pentru bibliografia pe această temă vezi volumul X.

[29] În privinţa semnificaţiei acestui termen şi a referinţei sale la dialogurile lui Platon vezi Szlezák, *Platon*..., pp. 376-385.

reproducând interogarea fără pozare, cu toate dubiile ivite pe parcurs, cu rupturile neașteptate de frază ce împing maieutic cititorul la găsirea adevărului, fără a-l revela niciodată complet în mod sistematic, ci solicitând sufletul să-l găsească, cu rupturile dramatice care deschid structural noi perspective de cercetare: deci, folosind toată dinamica specific socratică. Astfel s-a născut *dialogul socratic* care a devenit un adevărat gen literar, adoptat de discipolii lui Socrate și apoi de alți filosofi, căruia Platon îi poate fi inventatorul. În orice caz, el a fost un reprezentant al acestuia cu mult superior celorlalți, pentru că numai la el se poate recunoaște autentica natură a filosofării socratice, care la alți autori cade în manierism. Însă, judecata lui Platon însuși din *Phaidros* apasă și asupra dialogului astfel conceput. Asta înseamnă că, pentru Platon, adevărurile supreme ale filosofiei, adică *lucrurile mai de preț*, nu pot fi încredințate „scrierii" sub nicio formă, nici chiar formei dialogice, ci *doar oralității dialectice*. De aceea, dialogurile ating *anumite* finalități, dar nu finalitățile (și în niciun caz cele ultime) pe care le avea în vedere Platon ca filosof.

În concluzie, putem însuma cele spuse, în felul următor:

a) În primele dialoguri, care sunt cele mai apropiate spiritului socratic, Platon își propune scopuri *protreptice*, educative și morale, analoge acelora pe care însuși Socrate și le propunea cu filosofarea sa morală. Curățirea sufletului de părerile false, pregătirea maieutică în vederea adevărului și discuția ce urmărește să educe sunt, cu siguranță, constante ce se regăsesc în toate dialogurile platoniciene, dar în dialogurile de tinerețe sunt, fără îndoială, în prim-plan și constituie obiectivele principale. Ulterior, ele cad în plan secund, dar rămân mereu ca o constantă.

b) Dialogurile platoniciene *nu* au niciodată ca obiectiv acela de a oglindi *dezbateri reale*, ci reprezintă *modele de discuții ideale*, adică modele de comunicare filosofică încununate de

succes, sau sfârşite într-un insucces. Această idealizare a dezbaterii implică o trasare mai precisă a unei metodologii care asumă, în mod clar, o funcţie regulatoare, probabil cu legături foarte precise relativ la discuţiile ce aveau loc în Academie. În mod particular, dialogurile prezintă discuţii dialectice magistral orchestrate, în care metoda *elenchos*-ului, adică metoda căutării adevărului prin *respingerea adversarului* ajunge, uneori, la perfecţie.

c) În expunerea doctrinelor conţinute în „mărturiile" din *Phaidros* şi *Scrisoarea a VII-a* am văzut deja în ce fel Platon a atribuit scrierii o precisă funcţie „hipomnematică". De aceea, scrisul trebuia să fixeze şi să pună la dispoziţia autorului şi altora un material conceptual *câştigat prin metode diferite*, adică prin discuţii precedente, deci *în dimensiunea antecedentă a oralităţii*. Această funcţie „rememorativă" vine în prim-plan din momentul în care dialogurile platoniciene primesc o densitate doctrinară considerabilă şi, deci, mai ales în acel grup de dialoguri care începe cu *Republica* (şi, în parte şi cu dialogurile imediat precedente) şi se încheie cu *Legile*. Amintim, de asemenea, că, aşa cum am arătat deja, scrierile sunt utile pentru „rememorarea" unei serii de doctrine, dar, din motivele explicate mai sus, nu este vorba de doctrinele ultime ce privesc Principiile supreme ale realităţii. Cu toate acestea, scrierile fac referiri precise, cel puţin *cu variate trimiteri şi prin aluzii*, la aceste doctrine supreme destinate să rămână nescrise, întrucât nu este nevoie, în cazul lor, de mijloace rememorative (deoarece se pot formula în „scurte propoziţii", care odată înţelese bine nu mai pot fi uitate). Este vorba, deci, de aluzii ce se pot numi foarte bine „aluzii hipomnematice", valabile pentru cine cunoaşte doctrina

câştigată printr-un alt mijloc de comunicare, dar nimic mai mult.[30]

d) Într-o primă fază, Platon neagă discursului scris capacitatea de a „a comunica" în mod eficace învăţăturile, rezervând această capacitate discursului oral. Însă funcţiile hipomnematice nu ar fi posibile, în mod evident, dacă într-adevăr funcţia comunicativă a scrisului ar fi complet inexistentă. În ciuda afirmaţiilor tăioase pe care le citim în *Phaidros* e clar, prin urmare, că scrierea platoniciană este şi un instrument de *comunicare filosofică*. Chiar dacă autorul său o neagă explicit în cuvinte, totuşi ajunge să o admită, ba chiar să o susţină *în fapt*, cel puţin în măsura în care a scris şi în modul în care a scris.

e) În plus, „progresul dialectic al scriitorului Platon declanşează un proces de cunoaştere care ajunge la împlinire nu în scrieri, ci în activitatea de învăţare orală a Academiei".[31] De aceea, „putem înţelege dialogurile platoniciene în totalitatea lor numai dacă ne dăm seama că ele trimit în detalii şi în general la o justificare de o vastă însemnătate, care nu este explicită în opera scrisă, dar care se regăseşte tacit în fiecare parte a acesteia."[32]

Cercul în care Platon pare să îl închidă pe cititor cu scrisul, tocmai prin raza acestuia, în realitate trimite de mai multe ori la „nescris", care constituie un fel de cerc mai amplu, ce înglobează cercul scrierii şi îl delimitează.

f) O confirmare pentru această perspectivă vine de la contribuţia recentă a lui Szlezák, care, pornind tocmai de la

---

[30] Aceste aluzii sunt foarte numeroase. Unele din cele mai semnificative sunt strânse în Krämer, *Platone*..., Apendice II, pp. 358 sqq. (sub titlul: „Trimiterile scrierilor platoniciene la «nescris»"), traducerea mea alături de textele greceşti. Vezi şi Reale, *Platone*..., *passim*.

[31] Krämer, *Platone*..., p. 148.

[32] Gaiser, *Platone come scrittore*..., p. 46.

examinarea dialogurilor şi rămânând în mediul lor (fără a intra, deci, în meritul „Învăţăturilor nescrise" transmise nouă de tradiţia indirectă), demonstrează că „ajutorul" oral care trebuie dat scrisului şi de care vorbeşte în *Phaidros* constituie tocmai *structura necesară a tuturor scrierilor lui Platon*, începând cu cele din tinereţe. Platon „concepe scrisul filosofic încă de la început ca scris non-autarhic, adică drept scriere care din punctul de vedere al conţinutului trebuie depăşit, dacă se vrea înţeles deplin. Cartea filosofului trebuie să aibă fundamentarea argumentelor dincolo de sine."[33] Demonstraţiile analitice oferite de Szlezák sunt interesante în mod special, pentru că demonstrează în ce fel acest „ajutor" trebuie realizat la diferite nivele. La anumite nivele, aceste „ajutoare" sunt oferite în părţi succesive ale aceluiaşi text; la alte nivele implică învăţături ce se găsesc în alte dialoguri; dar ajutorul care duce la fundamentele ultime nu se găseşte în dialoguri, şi e tocmai acela pe care Platon nu a vrut să-l lase în scris, şi care ne-a fost transmis de tradiţia indirectă.

7. „Apărarea" adusă de tradiţia indirectă scrierii lui Platon

Faptul că tradiţia indirectă poate să aducă o serie de „ajutoare" dialogurilor lui Platon a început să fie luat în seamă de pe la începutul secolului nostru*, dar limitat doar la ultimele dialoguri. În schimb, cele mai aprofundate cercetări din ultimii ani, au arătat din ce în ce mai mult în ce fel multe pasaje obscure din dialogurile intermediare devin perfect inteligibile numai cu „ajutorul" „Învăţăturilor nescrise". De

[33] Szlezák, *Platon*..., p. 66; cf. şi p. 328 sqq.

* Secolul XX (*n.t.*).

aceea, trebuie să tragem concluzia că, încă de la întemeierea Academiei, Platon avea cadrul „Învățăturilor nescrise" şi o concepție precisă a raportului dintre „scriere" şi „oralitate". De aceea, toate dialogurile mai semnificative ale lui Platon, considerate dintotdeauna ca puncte de referință esențiale în reconstruirea gândirii lui, *subînțeleg cadrul teoretic general al „Învățăturilor nescrise"*.

Şi atunci, „ajutorul" pe care tradiția indirectă îl aduce dialogurilor lui Platon constă în următoarele: ținând cont de „învățăturile nescrise" ce stau ca fundament, partea centrală a multora din ele, care în trecut a rămas neexplicată, sau a fost explicată parțial ori forțat, devine clară şi perfect inteligibilă, şi pe baze istorice obiective precise; adică, în măsura în care cei care l-au ascultat *direct*, Platon este cel care ne oferă cheia.

În concluzie: în contextul noului model interpretativ, *pierderea autarhiei dialogurilor*, pornind de la valorificarea tradiției indirecte, nu înseamnă pierderea valorii lor, ci, din contră, semnifică *o creştere a acestora, pentru că li se lămuresc zonele obscure*, şi, deci, devin mai clare, mai bogate în idei şi tensiuni, țintind către orizonturi mai ample. Mai mult, acel *plus* descoperit nouă de tradiția indirectă se reduce la un discurs foarte scurt. Discursul asupra „fundamentelor ultime" transmis nouă de tradiția indirectă este, de fapt, un discurs mereu foarte scurt: se aseamănă cu ultima porțiune de urcat pe vârful unui munte, care e cea mai scurtă, dar şi cea mai grea în acelaşi timp. Scrierile lui Platon ne fac să urcăm tot muntele, dar nu ne duc până în vârf; tradiția indirectă, în schimb, ne face să câştigăm *şi* vârful.[34]

[34] Este exact ceea ce, păşind pe calea deschisă de Şcoala din Tübingen, am făcut în lucrarea noastră *Platone...*, *passim*.

II. MARILE PROBLEME CARE I-AU FRĂMÂNTAT PE EXEGEȚII LUI PLATON ȘI CELE MAI PLAUZIBILE SOLUȚII ALE LOR ÎN LUMINA NOILOR CERCETĂRI

1. Problema unității și a sistemului în gândirea lui platoniciană

Urmând noul model de interpretare a lui Platon se poate rezolva o serie de probleme care au rămas până acum nerezolvate.

Cea mai mare problemă care i-a frământat pe cei ce-l studiau pe Platon, din antichitate și până azi, constă în reconstituirea *unității* gândirii platoniciene și în obținerea unei *viziuni sintetice și organice* care să facă ordine în acel amalgam conceptual oferit de dialoguri, unde se întretaie perspective multiple și variate, instanțe aporetice și problematice, trimiteri la diferite dimensiuni, mascări ironice, deseori deconcertante, provocări surprinzătoare. Leibniz, care a trăit într-o epocă în care multiseculara interpretare neoplatonică (edificată în principal pe baza unei lecturi alegorice a dialogurilor) se afla în descompunere radicală, scria: „*Dacă cineva l-ar reduce pe Platon la un sistem, ar face un mare serviciu umanității*".[1]

Tocmai aceasta este, de fapt, marea enigmă ce trebuie rezolvată, pentru a putea pătrunde gândirea platoniciană și a o înțelege complet.

Ei bine, tradiția indirectă, în măsura în care ne revelează care erau fundamentele supreme ale realității pentru Platon și ne arată legăturile dintre toate realitățile și Principiile supreme

[1] G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ediție C. J. Gerhardt, vol. III, Berlin 1887 (1978²), p. 637.

umple, în bună măsură, această lacună pe care o prezintă dialogurile şi, deci, ajută la rezolvarea enigmei. De fapt, din câte se poate afla din mărturiile ajunse până la noi este clar că Platon dorea să prezinte un *sistem* capabil a cuprinde realitatea în întregimea ei şi în părţile sale esenţiale. Şi, cu toate că aceste mărturii par să fie incomplete şi foarte rezumative, ele ne permit, totuşi, să reconstruim caracteristicile esenţiale şi legăturile structurale ale acestui sistem. Dar, întrucât această descoperire aruncă în desuetudine o serie de interpretări date operei lui Platon (în special cele de tip scepticist, problematicist, existenţialist şi antimetafizic), este necesar să se precizeze în ce sens trebuie luat termenul „sistem" prin raportare la gândirea lui Platon. Nu trebuie înţeles în sens hegelian sau neoidealist, ci în acel sens pe care filosofia greacă l-a prezentat ca trăsătură definitorie şi caracteristică necesară a gândirii filosofice, de la începuturile sale cu presocraticii. A explica înseamnă a uni-fica, în funcţie de nişte concepte-fundament, care implică o legătură structurală între ele, şi care se împlinesc într-un concept suprem ce le înglobează. Prin urmare, „sistemul" este o conexiune organică de concepte, în funcţie de unul sau mai multe concepte cheie. Şi, evident, luat în acest sens „sistemul" nu are nimic de-a face cu rigiditatea sistemică şi cu limitarea dogmatică, ci se prezintă ca un proiect principal de referinţă al cercetărilor şi al altor referinţe conexe împreună cu implicaţiile lor.[2]

Ni se pare exact ceea ce Krämer preciza în această privinţă: „[...] proiectul era considerat elastic şi flexibil şi era, esenţialmente, deschis spre aprofundări, atât în ce priveşte întregul cât şi în ce priveşte detaliile. Se poate vorbi, deci, despre o instanţă euristică, nu dogmatică, iar în unele părţi

[2] Pentru a avea o idee despre cât de prost înţeleasă e problema „sistemului", a se vedea E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala 1977.

chiar rămasă la un nivel primar, şi, deci, despre un sistem deschis; însă, cu siguranţă, nu despre un antisistem de fragmente de teorie fără legături precise. În schimb, trebuie avută în vedere tendinţa totalizantă, care ţinteşte către un proiect general coerent şi consistent".[3] Gaiser, la rândul său, consideră, în mod asemănător: „Prin sintagma «sistematic» vreau să spun că prin această teorie se dorea şi se opera *o compoziţie completă, o sinteză universală, o adunare speculativă sinoptică a conştiinţelor singulare* la care s-a ajuns în toate domeniile posibile ale realului. Această calificare, însă, nu implică existenţa unui complex de propoziţii închise rigid, scolastic, stabilit o dată pentru totdeauna. Până astăzi, în ştiinţele particulare, şi asta e valabil şi pentru ontologia luată în general, avem tipul de sistem viu-dinamic, care este „deschis" în măsura în care încearcă mereu să reprezinte realitatea într-un fel dialectic şi ipotetic. De aceea, sistemul platonician, dacă este înţeles corect, nu exclude, ci implică o constantă dezvoltare ulterioară: chiar dacă ideea fundamentală, precum un nucleu de cristalizare, a rămas pentru mult timp neschimbată, era posibil mereu să se integreze noi cunoştinţe în sistemul global".[4]

Prin urmare, tradiţia indirectă, descoperindu-ne trăsăturile esenţiale ale „Învăţăturilor nescrise", şi deci oferindu-ne ceea ce lipseşte din dialoguri, ne aduce la cunoştinţă tocmai acel punct de referinţă (acel concept suprem sau concepte supreme) care organizează, sau uni-fică într-un mod vizibil, diferitele concepte prezentate în dialoguri.

Dar asta vom vedea pe larg mai târziu.

---

[3] Krämer, *Platone* ..., p. 177 sqq.

[4] Gaiser, *La teoria*..., p. 48 sqq.; *La metafisica della storia*..., p. 192 sqq.

2. Problema ironiei şi funcţia acesteia în dialogurile lui Platon

Ceea ce spunea Leibniz în legătură cu problema reconstruirii sistemului platonician, a fost reluat de Goethe, pe bună dreptate, şi în cuvinte asemănătoare, pentru problema ironiei: „Cu siguranţă, cel care ar explica ce au spus, în mod serios, oameni ca Platon, ce au spus în glumă sau glumind pe jumătate şi ce au zis din convingere sau pur şi simplu de convenienţă, ne-ar face un serviciu extraordinar, şi ar aduce o contribuţie nemăsurat de mare culturii noastre".[5]

În realitate, Platon trebuia să-şi aproprieze „ironia", alături de dialogul socratic, şi să o introducă în scrierile sale ca element constitutiv esenţial, cu toate dificultăţile şi toate problemele pe care aceasta le comportă. La Socrate, ironia consta într-un joc abil condus, mai ales sub masca ignoranţei, în toate variantele ei poliforme şi policrome, cu scopul de a demasca ignoranţa interlocutorului pretins învăţat. După cum bine se ştie, în varietatea jocului de simulări, Socrate ajunge chiar să se prefacă cum că şi-ar însuşi ideile şi metodele adversarului, ca şi când ar fi ale lui, le reducea la absurd pentru a putea scoate în evidenţă punctele lor slabe şi a le demola, folosind, uneori, aceeaşi logică proprie metodelor respective.[6] Or, la Platon se regăsesc ambele aspecte ale ironiei. Primul, însă, care este destul de accentuat în primele dialoguri, îşi reduce prezenţa şi impactul în măsura în care dialogurile se îmbogăţesc doctrinar şi în măsura în care momentul constructiv, în ele, întrece momentul aporetic. Al doilea, în

[5] J. W. Goethe, *Plato, als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung* în *Goethes Werke*, XXXII (în colecţia «Deutsche National-Litteratur. Historisch-kritische Ausgabe» 113. Bd.), p. 140.

[6] Cf. Volumul II, p. 204-206.

schimb, tinde să câştige teren şi să crească în complexitate, până când atinge dezvoltarea maximă în dialoguri de o importanţă deosebită, cum ar fi *Parmenides*. Şi tocmai acest aspect al ironiei platoniciene face ca anumite dialoguri să fie greu de interpretat, pentru că filosoful nu dă în vileag în mod explicit prefăcătoria ironică drept ceea ce este şi nu lasă niciodată masca să cadă. Ironia platoniciană are o profundă *valoare metodologică*, cu rădăcini în maieutica socratică: cititorul dialogului este implicat în invenţii şi în jocul aparenţelor cu scopul de a se obţine angajamentul său total, care are ca finalitate scoaterea la lumină a scânteii adevărului.

De aceea, ironia platoniciană nu are nimic de-a face, cum a arătat corect Jaspers în reconstrucţia gândirii platoniciene făcută de el, cu *viziunea nihilistă*, care urmează doar calea negaţiei, şi care coincide cu ridicolul ce loveşte şi anihilează. Din contră, ironia platoniciană *implică posedarea a ceva pozitiv*, care nu apare exprimat direct, pentru a se evita neînţelegerile celor ce nu pot pricepe. „Ironia filosofică – scrie Jaspers – este, în schimb, expresia siguranţei unui conţinut originar. Rămânând perplexă în faţa univocităţii nevoii raţionale şi a pluralităţii semnificaţiilor fenomenelor, *ea ar dori să atingă adevărul nu prin vorbe, ci prin stârnire*. Doreşte să dea un semn al adevărului ascuns, în timp ce ironia nihilistă este goală. În vârtejul fenomenelor doreşte să conducă, printr-o dezvăluire autentică, la prezenţa inefabilă a adevărului său, în timp ce ironia goală ne face să cădem în gol prin acel vârtej. Ironia filosofică înseamnă pudoare în privinţa oricărui adevăr direct. Ea interzice orice neînţelegere totală imediată." Cu ironia sa – mai spune Jaspers – „se pare că Platon a dorit să spună: cei care nu pot înţelege corect, nu pot decât să înţeleagă greşit".[7]

[7] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München 1957, p. 267 sqq.

Ei bine, asumând noul model interpretativ multe dialoguri încetează să mai fie enigmatice şi se înţelege ce a spus Platon cu adevărat în mod serios şi din convingere. Indicaţiile precise primite din tradiţia indirectă aruncă multă lumină, cum vom vedea, asupra multor dialoguri, şi mai ales asupra părţilor enigmatice ale dialogurilor (care, obiectiv vorbind, ajung uneori la limita indescifrabilităţii), şi oferă cheia de interpretare a jocului ironic şi de îndepărtare a măştii, deci, a identificării factuale a mesajului filosofic platonician. În orice caz, interpretarea *panironică* a dialogurilor platoniciene, în care ironia calcă totul în picioare, inclusiv pe sine însăşi, în lumina reevaluării tradiţiei indirecte nu mai este admisibilă, în timp ce jocul ironic îşi descoperă, în cele din urmă, seriozitatea filosofică şi finalitatea constructivă.

3. Problema crucială a evoluţiei gândirii platoniciene

În legătură cu problema crucială a *evoluţiei* gândirii platoniciene scria Theodor Gomperz la sfârşitul secolului al XIX-lea: „Să ne acordăm pentru un moment luxul unui vis frumos. Să presupunem că unul dintre apropiaţii lui Platon, de pildă nepotul său Speusip [...], ar fi făcut ceea ce nu ar fi luat mai mult de un sfert de oră din lenevirile lui şi l-ar fi ridicat inestimabil de merituos pentru istoria filosofiei: adică, ar fi scris pe o scândurică lista, în funcţie de dată, a scrierilor unchiului său, şi că o copie a acestei liste ar fi ajuns şi la noi. Am avea în faţa ochilor, în acest caz, cel mai bun ajutor pentru studiul dezvoltării spirituale a lui Platon."[8] Gomperez

[8] Th. Gomperez, *Griechische Denker*, Leipzig 1896-1897; traducere în limba italiană de L. Baldini: *Pensatori greci*, vol. III, La Nuova Italia, Firenze 1953², p. 49.

precizează că asta nu ar putea suplini lipsa unui jurnal, a unei corespondenţe bogate, accesul la conversaţii; în general, punctul de referinţă directiv care priveşte progresul cronologic şi continuitatea conţinutului doctrinal şi-ar revendica mereu primatul; însă, un catalog de felul acela ar rezolva problemele cele mai dificile, având în vedere că gândirea lui Platon e un proces continuu de înaintare.

Astăzi, această convingere, pe baza a ceea ce am spus mai sus în privinţa raportului dintre „scriere" şi „oralitate" la Platon, este depăşită în parte, sau, în orice caz, trebuie redimensionată structural. Dar pentru a înţelege această problemă şi soluţiile care astăzi încep să se impună, este necesar să-i precizăm anumite aspecte esenţiale.

Ideea de „evoluţie" a gândirii lui Platon a fost introdusă de Hermann în 1839[9], într-o lucrare ce a adus o reînnoire esenţială în cadrul studiilor platoniciene, articulând într-un fel nou modelul interpretativ propus de Schleiermacher. Teza a generat un consens excepţional şi ideea *evoluţiei gândirii platoniciene* a devenit un adevărat canon hermeneutic, inclusiv pentru că ea a primit nişte confirmări importante pe baza aplicării metodei de analiză stilistică şi a statisticii lingvistice şi cu ajutorul metodelor rafinate ale filologiei moderne.

S-a pornit de la *Legile*, despre care ştim cu certitudine că a fost ultima scriere a lui Platon, şi, cu determinarea atentă a caracteristicilor stilistice ale acestei opere s-a încercat să se stabilească ce alte scrieri corespund respectivelor caracteristici şi, ca atare, s-a putut trage concluzia (folosindu-se şi alte criterii diferite) că scrierile din ultima perioadă sunt, într-o ordine probabilă, următoarele: *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Philebos*, *Timaios*, *Critias*, *Legile*. S-a putut stabili că

[9] K.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.

Republica aparţine fazei de mijloc a producţiei platoniciene, fiind precedată de *Banchetul* şi de *Phaidon* şi urmată de *Phaidros*. S-a putut stabili, de asemenea, că un grup de dialoguri reflectă faza de maturizare şi de trecere de la perioada de tinereţe la perioada mai originală: *Gorgias* aparţine probabil perioadei imediat anterioare primei călătorii în Italia, iar *Menon* perioadei imediat următoare. Acestei perioade de maturizare îi aparţine, probabil şi *Cratylos*. *Protagoras* este, probabil, încoronarea primei faze. Celelalte dialoguri, mai ales cele scurte, sunt, cu siguranţă, scrieri de tinereţe, precum, de altfel, se confirmă şi din tematica specific socratică ce se discută în ele. Unele au putut fi revizuite puţin la o vârstă mai înaintată.

Iată acum concluziile la care s-ar putea ajunge din punct de vedere doctrinal şi teoretic, ele ilustrând schema pe care în trecut am susţinut-o şi noi.

La început, Platon a tratat chestiuni preponderent etice (etico-politice), pornind tocmai de la poziţia la care ajunsese Socrate. Mai apoi, prin aprofundarea în toate direcţiile a problematicii etico-politice, a înţeles importanţa reevaluării problemelor filosofiei *physis*-ului: a înţeles că întemeierea ultimă a eticii nu poate veni de la etica însăşi, ci doar de la cunoaşterea fiinţei şi cosmosului din care face parte omul. Dar recuperarea temelor onto-cosmologice ale presocraticilor s-a făcut într-un mod foarte original, şi, chiar, printr-o adevărată revoluţie a gândirii, respectiv cu descoperirea suprasensibilului (al fiinţei suprafizice). Descoperirea fiinţei suprasensibile şi a categoriilor acesteia a pus în mişcare un proces de revizie a unei serii de probleme vechi şi a făcut să apară o serie întreagă de chestiuni noi, pe care Platon şi le-a însuşit şi aprofundat încetul cu încetul în dialogurile de maturitate şi bătrâneţe, în mod neobosit. Conceptul de suprasensibil a dat un nou sens socraticei *psyché*, practicii socratice a „îngrijirii sufletului"; a dat un alt sens omului şi destinelor sale, alt sens Divinităţii,

cosmosului şi adevărului. Din înălţimea orizontului atins prin descoperirea suprasensibilului Platon a putut ordona antiteza dintre Heraclit şi Parmenide, a putut fundamenta intuiţia teleologică a lui Anaxagora, a putut soluţiona multe aporii ale eleatismului, a putut da un nou sens pitagorismului. La maturitate temele eleate au devenit atât de importante încât nu numai că au inspirat dialoguri întregi, precum *Parmenides*, ci au dus chiar la substituirea lui Socrate ca protagonist: în *Sofistul* şi în *Omul politic*, de fapt, protagonistul adevărat va fi *Străinul din Elea*. Spre bătrâneţe, în schimb, au ajuns în prim-plan temele pitagoriciene (de altfel, începând cu *Gorgias* acestea sunt mereu prezente şi operative în diferite feluri), până într-acolo încât în marea sinteză finală cosmo-ontologică din *Timaios*, ca protagonist Platon îl alege tocmai pe pitagoricianul Timaios. În fine, potrivit majorităţii cercetătorilor „Învăţăturile nescrise" (inclusiv pentru aceia care au fost între primii în a le reevalua) au încheiat arcul evolutiv al lui Platon.

Această imagine-tip pe care am schiţat-o pe scurt, are, evident, tot felul de variante (chiar însemnate) în funcţie de cercetător. În mod particular se poate observa că în dialogurile posterioare *Republicii* cercetătorii au considerat că se pot găsi indiciile unor crize, unor „autocritici", unor „autocorecţii" de diferite tipuri a gândirii originar platoniciene, mai ales în ce priveşte doctrina centrală, teoria ideilor. Ar fi de observat şi felul în care s-au dat diferite soluţii la problema raporturilor dintre *evoluţie* şi *sistem*, de obicei prin tendinţa de a da întâietate evoluţiei drept canon hermeneutic, în dauna sistemului, adică în dauna unităţii gândirii platoniciene.[10]

---

[10] În afara lucrării lui Hermann, citată în nota precedentă, au fost decisive cercetările lui L. Campbell şi mai ales cunoscuta operă a lui W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londra 1905² (1897¹). Cea mai recentă lucrare pe această temă este: H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.

Or, dacă se acceptă noul model interpretativ, reconstrucția genetică a gândirii platoniciene, alături de toate premisele pe care le presupune, primește o redimensionare drastică, pentru că sunt lăsate pradă crizei tocmai fundamentele pe care se bazează. Este necesar acum să amintim, pe puncte, ideile focale ale acestei probleme.

a) În primul rând trebuie observat că studiul genetic al dialogurilor platoniciene poate duce la rezultate credibile în ce-l privește pe Platon *scriitorul*, dar nu și în ce-l privește pe Platon *gânditorul*. De fapt scriitorul Platon este departe de a fi același, în mod sistematic și global, cu gânditorul Platon, după cum rezultă din ce s-a spus mai sus, și după cum se va vedea și din ceea ce urmează.

b) Interpretarea genetică presupune, fără a demonstra în niciun fel, principiul potrivit căruia Platon ar poseda *numai* acel nivel de învățătură și conștiință teoretică ce se exprimă în dialogurile scrise de-a lungul vremii.

c) Diferitele finalități și diferitele obiective care inspiră dialogurile impun, din motive structurale, diferite nivele de abordare doctrinală, adică *un mai mult sau mai puțin în cantitate și calitate a învățăturilor*, ce produc o alunecare importantă a inferențelor pe care se bazează metoda genetică. Anumite dialoguri, de exemplu, prezintă un conținut doctrinar redus pur și simplu pentru că își propun scopuri mai limitate comparativ cu altele, și, de regulă acest conținut doctrinar este croit pe măsura personajelor.

d) În *Phaidros* Platon spune clar, cum am văzut mai sus, că momentul *elaborării orale* a doctrinei *venea primul*, și că doar într-un moment ulterior doctrinele obținute prin discuție orală (sau cel puțin *unele* din ele) erau fixate, cu intenție hipomnematică, în scris. În acest scop, de asemenea, este ușor să se arate o mobilitate a limitelor între scris și nescris. Cu trecerea anilor, de fapt, Platon s-a decis să scrie din ce în ce

mai mult şi s-a oprit numai în faţa acelor „lucruri mai măreţe", adică acelor învăţături care, din motivele arătate mai sus, trebuiau să rămână „nescrise" în mod definitiv.

e) Mai mult, el a făcut *tot felul de trimiteri* la aceste „Învăţături nescrise", care în multe dialoguri, pentru cititorii şi exegeţii nepreveniţi, par neechivoce.

f) Concluziile sunt, deci, evidente. Platon, când scria dialogurile, se mişca într-un orizont de gândire *mai larg* decât cel fixat în scris. O corectă reevaluare a tradiţiei indirecte permite reconstruirea, în bună măsură, a acestui orizont de gândire. Iar odată demonstrat că nucleul esenţial al „Învăţături nescrise" provine dintr-o perioadă mult anterioară celei creditate până acum, devine evident că problema evoluţiei gândirii platoniciene trebuie pusă într-un mod cu totul nou, şi tocmai pe baza celor două tradiţii ce ne-au parvenit, ţinând cont de toate circumstanţele arătate mai sus.

g) Este nevoie, în orice caz, să se distingă între diferite nivele ale axei evolutive: cel al lui *Platon gânditorul*; cel al lui *Platon scriitorul, în general*; cel al *structurii raporturilor dintre scriere şi oralitate*, care, într-o anumită măsură, se restrânge treptat.

4. „Mit" şi „Logos" la Platon

O altă problemă de importanţă majoră, pe lângă cele abordate mai sus, se referă la faptul că Platon reevaluează „mitul" şi „logosul" şi, începând cu *Gorgias*, până la dialogurile târzii le atribuie o importanţă deosebită.

Cum se explică acest lucru? Cum de filosofia se întoarce să subsumeze mitul, de care a încercat, pe diferite căi, să se desprindă? Este, poate, aceasta, o involuţie, o abdicare parţială a filosofiei de la propriile prerogative, o renunţare la coerenţă, sau, în orice caz, un semn al neîncrederii în sine? Pe scurt, ce

sens are mitul la Platon? Acestei probleme i s-au găsit tot felul de răspunsuri. Soluţiile extreme au venit de la Hegel şi de la şcoala lui Heidegger.

Hegel scrie legat de asta: „Mitul este o formă de expunere care, pe cât de veche este, pe atât de mult declanşează imagini sensibile potrivite pentru reprezentare, iar nu pentru gândire; *aceasta dovedeşte neputinţa gândirii, care nu ştie încă cum să se conducă de una singură, şi, ca atare, nu e încă o gândire liberă*. Mitul face parte din pedagogia speciei umane, deoarece provoacă omul şi-l ispiteşte să se ocupe de conţinutul său. Dar cum în el gândirea este contaminată de forme sensibile, nu poate exprima tocmai ceea ce-şi doreşte gândirea să exprime. *Atunci când conceptul ajunge la maturitate, el nu mai are nevoie de mit*".[11] Prin urmare, mitul platonician ar aparţine formei exterioare şi a reprezentării; de el trebuie despărţit conceptul filosofic, care se amestecă cu mitul numai pentru că nu a ajuns încă la maturitate. De aceea, mitul la Platon are o valoare (filosofic) negativă.

Şcoala lui Heidegger a ajuns, în schimb, la concluzii diametral opuse, ea văzând în mit cea mai autentică expresie a metafizicii platoniciene; logosul, care se găseşte, totuşi, în teoria ideilor, este capabil să explice *fiinţa*, dar incapabil să surprindă *viaţa*: mitul vine în ajutor tocmai pentru a surprinde viaţa, şi, într-un anume fel, depăşeşte logosul devenind *mito-logie*. În mito-logie trebuie căutat sensul cel mai autentic al platonismului.[12]

Iar între aceste două extreme se găseşte, în mod natural o gamă destul de largă de soluţii intermediare.[13]

---

[11] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, în *Sämtliche Werke*... herausgegeben von H. Glockner, Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, vol. 18, p. 188 sqq.

[12] Vezi W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971.

[13] Vezi bibliografia din volumul X.

În opinia noastră, problema se poate soluționa numai dacă se descoperă motivele care l-au făcut pe Platon să repropună mitul. Iar aceste motive se pot găsi în reevaluarea anumitor teze de fond ale orfismului și a tendinței mistice a acestuia, și, în general, în afirmarea puternică a componentei religioase, pornind de la *Gorgias*. Mitul, deci, renaște la Platon nu doar ca expresie a unei *fantezii*, ci mai degrabă ca expresie a ceea ce am putea numi *credință* (Platon folosește în *Phaidon* termenul *speranță*, ἐλπίς).[14]

Discursul filosofic platonic în anumite chestiuni escatologice, de la *Gorgias* încolo, devine un fel de credință rațională, în majoritatea dialogurilor: mitul caută *o clarificare în logos*, iar logosul *o completare în mit*. Platon încredințează ocazional forței „credinței" care se explică în mit sarcina de a eleva spiritul uman în locuri și sfere ale viziunii superioare, la care rațiunea dialectică singură ajunge greu, dar care se pot atinge într-un fel mediat. Alteori, în schimb, când rațiunea a ajuns la limitele sale extreme, încredințează forței mitului sarcina de a depăși intuitiv aceste limite și de a completa și încorona astfel acest efort al rațiunii, ridicând spiritul la o viziune, sau cel puțin la o tensiune transcendentă.

Iar negațiilor raționaliste ale valorii mitului folosit în sensul acesta, iată ce ne răspunde Platon explicit, adresându-se lui Callicles și campionilor sofisticii hiper-raționaliste:

> Poate crezi că cele ce ți-am spus [*scil.*: mitul locurilor de dincolo de mormânt] sunt poveşti şi le disprețuiești ca pe niște scorneli de babă, ceea ce n-ar fi deloc de mirare, dacă, tot cercetând [*scil.*: doar cu rațiunea], am fi putut găsi ceva mai bun și mai adevărat. Vezi, însă, că voi trei, care sunteți cei mai învățați dintre greci, tu, Polos, și cu Gorgias, nu

[14] *Phaidon*, 67 b-c; 68 a; 114 c.

puteți demonstra că trebuie dusă altă viață în locul acesteia, care se vede a fi utilă și aici și în lumea cealaltă.[15]

În plus, trebuie remarcat, în mod special, următorul aspect: mitul pe care Platon îl folosește metodic este esențialmente diferit de mitul prefilosofic care nu cunoștea încă logosul. Este vorba de mitul care nu numai că e expresie a *credinței*, după cum ziceam, mai mult decât *stupoare fantastică*, dar este, de asemenea, *un mit care nu subordonează sieși logosul, ci îl stimulează și îl fecundează în sensul arătat deja și, de aceea, este un mit care, într-un fel, îmbogățește logosul.* Deci, este un mit care, în timp ce este creat, e golit de logos, de elementele pur fantastice pentru a păstra numai caracterul aluziv și sugestiv. Dar iată exemplul cel mai clar a ceea ce am spus, într-un pasaj din *Phaidon*, care urmează imediat narării unuia din cele mai faimoase mituri escatologice cu care Platon a încercat să descrie soarta sufletelor în lumea cealaltă:

Firește, *nu se cade ca un om cu bun-simț să se înverșuneze în a susține că lucrurile stau întocmai așa cum le-am înfățișat eu.* Dar ceea ce se cuvine să susțin cu toată dârzenia este că, de vreme ce sufletul, nu-ncape îndoială, e nemuritor, soarta și sălașurile lui vor fi cam așa cum am spus. *Crezând asta, cred că merită să îți asumi oarecare risc.* Căci e un risc frumos și tot ce ține de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o incantație. *Iată de ce zăbovesc de atâta vreme asupra mitului.*[16]

Însă problema este mai complexă de atât, pentru că mitul la Platon are și alte semnificații în afară de cele arătate,

---

[15] *Gorgias*, 527 a-b. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 392]

[16] *Phaidon*, 114 d. [trad. rom. de Petru Creția, *Platon. Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 135]

care se leagă, în primul rând de aspecte escatologice. O a doua semnificaţie, foarte evidentă, este aceea de *naraţiune probabilă* care ţinteşte toate cele supuse generării. *Logos*-ul, în puritatea sa se poate aplica numai fiinţei care nu devine; în schimb fiinţei care devine nu i se poate aplica *logos*-ul, ci părerea care scoate adevărul la iveală, adică tocmai *mitul posibil*. De fapt, precizează Platon, între cunoaştere şi cele de care avem cunoştinţă există *o afinitate structurală*. Raţionamentele şi discursurile privitoare la fiinţa stabilă şi temeinică sunt şi ele stabile şi imutabile şi exprimă adevărul pur; în schimb, raţionamentele şi discursurile care privesc realitatea generată sunt probabile şi întemeiate pe credinţă.

Iată punctul asupra căruia trebuie concentrată atenţia în mod adecvat: *tocmai în măsura în care cosmosul devine este o „imagine" a fiinţei pure, care este „modelul originar", acesta rezultă, într-un anumit fel, cognoscibil; şi tocmai pe acest a fi „imagine" se fundamentează cunoaşterea diferenţiată relativ la model.*[17]

De aceea, concluziile lui Platon sunt următoarele: în privinţa universului fizic (care nu e fiinţa pură ci *imagine* a acesteia) nu este posibil să se facă raţionamente care să scoată adevărul la lumină, în sens absolut, ci este posibil să se facă numai nişte *raţionări verosimile*. Natura umană, în privinţa acestui subiect, trebuie, de aceea, să se mulţumească cu „mitul", în sensul de „naraţiune posibilă", pentru că nu se poate trece dincolo de aceasta, prin natura obiectului cercetării înseşi:

> Aşadar, Socrate, dacă în multe puncte ale multor probleme privitoare la zei şi la naşterea universului nu vom fi în stare să dăm un discurs care să fie în toate punctele sale deplin necontradictoriu şi extrem de exact, să nu te miri.

[17] Cf. *Timaios*, 29 b-c. Vezi şi Reale, *Platone...*, pp. 519-521.

> Dar, dacă vom oferi *discursuri la fel de plauzibile ca oricare altele*, va trebui să le acceptăm, amintindu-ne că atât eu, cel care vorbesc, cât şi voi, judecătorii mei, nu suntem decât oameni, şi deci, în privinţa celor spuse mai înainte, se cuvine să acceptăm *un mit verosimil* (τὸν εἰκότα μῦθον) şi să nu mai căutăm nimic dincolo de el.[18]

Prin urmare, toată cosmologia şi toată fizica sunt „mit" în acest sens.

Dar mai sunt şi alte semnificaţii pentru *mit* la Platon. Ocazional filosoful nostru îl prezintă chiar ca o *conjurare cu caracter tipic magic*. S-a arătat, pe bună dreptate, că prin aceasta „el înţelege să caracterizeze forţa persuasivă a discursului poetic-mitic, care poate să ajungă nu doar la nivelele raţionale ale sufletului, ci şi la cele afective."[19]

Iar în anumite cazuri, prin mit Platon înţelege orice *expunere narativă* de teme filosofice, care nu se face în pură formă dialectică (şi, deci, toate scrierile sale, sau cea mai mare parte a lor).[20]

Cititorul a înţeles deja că pentru Platon mitul are o importanţă destul de mare. Dacă ar fi să rezumăm cu un numitor comun minim cele precizate mai sus, putem spune că pentru filosoful nostru *a vorbi prin mituri* (μυθολογεῖν) înseamnă o exprimare prin imagini, care rămâne valabilă, *în măsura în care gândim nu doar în concepte ci şi în imagini*.

Mitul platonician, în forma şi potenţa sa cea mai elevată, este o *gândire-prin-imagini* şi nu doar în dimensiunea fizico-cosmologică, ci şi în dimensiune escatologică şi chiar metafizică,

---

[18] *Timaios*, 29 c-d. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, pp. 143-144]

[19] Gaiser, *Platone come scrittore...*, p. 44; în privinţa acestui caracter al mitului cf. *Phaidon*, 114 d (vezi textul citat mai sus); *Legile*, X, 903 b.

[20] Cf. *Phaidros*, 276 e.

după cum vom vedea. Μυθολογεῖν devine, în felul acesta, o emblemă a spiritului uman, căruia Platon, de fapt, i-a acordat un loc major.

5. Poliedricitatea şi polivalenţa filosofiei platoniciene

În interpretarea filosofiei lui Platon exegeţii au urmat, în general, două căi opuse. Unii au expus-o în manieră sistematică, pornind de la metoda ce s-a impus după Aristotel, sau, chiar după schema hegeliană (ca de exemplu Zeller, care a impus o abordare a platonismului bazată pe schema dialectică triadică Idee-Natură-Spirit). Alţii, dimpotrivă, după descoperirea criteriilor ce au permis fixarea, chiar aproximativă, a succesiunii celor mai importante dialoguri, şi cu convingerea că gândirea platoniciană a trecut printr-o profundă transformare, de care am pomenit, au preferat expunerea pe dialoguri. Dar prima metodă sfârşeşte, fără îndoială, prin a deveni un pat al lui Procust, ajungând să amputeze prea multe părţi ale gândirii platoniciene, pentru a o putea sistematiza. A doua ajunge, în schimb, prin a fi esenţialmente dispersivă, iar, la limită, evită mai mult decât rezolvă problema citirii lui Platon: de fapt, pentru a fi clarificatoare, citirea unui filosof trebuie să identifice anumite chei, anumite cifruri, respectiv anumite constante şi ideea-bază în jurul căreia se învârt.

Noi vom încerca să urmăm o a treia cale ce înaintează printre cele două, încercând să recupereze „sistemul" în sensul precizat. Platon şi-a arătat, de-a lungul secolelor, diferite chipuri: poate tocmai *diversitatea aceasta de chipuri* poate să ne descopere gândirea sa.

a) Începând deja cu filosofii Academiei Platon a fost citit în *cheie metafizică şi gnoseologică*, indicând în teoria Ideilor şi

Principiilor supreme punctul central al platonismului. *b*) Ulterior, cu neoplatonismul, s-a crezut că s-a găsit mesajul mai autentic al platonismului *în tematica religioasă*, în anxietatea divinului şi în general în dimensiunea mistică, masiv prezente în cea mai mare parte a dialogurilor. *c*) Acestea două au fost interpretările care, în diferite feluri, au supravieţuit până în vremuri moderne, până când, în secolul nostru, s-a ivit una nouă şi originală, care a indicat în *tematica politică*, sau, mai precis, etico-politico-educativă, esenţa platonismului: o tematică neglijată complet în trecut, sau cel puţin neglijată comparativ cu justa ei valoare.

Noi credem că adevăratul Platon nu se regăseşte *în niciuna din aceste trei perspective luate în parte, drept unic valabile, ci că se poate găsi, mai degrabă, în toate aceste trei direcţii şi în dinamica ce le este proprie*: propunerile de citire, de fapt, luminează, după cum ziceam, trei feţe adevărate ale speculaţiei platoniciene poliedrice şi polivalente, trei dimensiuni ori componente, sau trei linii de forţă, care se deosebesc, accentuate sau puse în perspectivă în mod variat în scrierile luate câte una, cât şi în ansamblul lor.

Este cert că teoria Ideilor cu toate implicaţiile sale metafizice, logice şi gnoseologice, în special în dialogurile de maturitate şi de bătrâneţe, se află în centrul speculaţiei platoniciene. Dar este la fel de adevărat că Platon nu este metafizicianul abstract: metafizica Ideilor are şi un sens profund religios iar procesul de cunoaştere însuşi este prezentat ca o conversiune, iar iubirea care ridică la Ideea supremă e prezentată ca forţă a ascezei ce duce la contemplaţia mistică. Şi este adevărat, în fine, că Platon nu a pus în contemplaţie stadiul în care filosoful trebuie să îşi încheie drumul, deoarece i-a prescris acestuia ca, după ce a văzut adevărul, să se întoarcă să salveze şi pe alţii şi să se implice politic pentru construirea unui Stat drept, unde numai acolo

este posibilă viața dreaptă. În implicarea politică, în *Scrisoarea a VII-a*, cum vom vedea, el a identificat explicit pasiunea fundamentală a vieții sale.

De aceea, noi vom expune și vom interpreta gândirea platoniciană potrivit acestor trei dimensiuni. Totuși, punctul cheie, sau coloana vertebrală în jurul căreia se articulează cele trei dimensiuni, rămâne cel protologic*, revelat de „Învățăturile nescrise". Iar protologia strâns legată de dimensiunea oralității și transmisă nouă de tradiția indirectă, constituie o a patra dimensiune, într-un anume fel; cu toate acestea, într-un alt sens, se găsește pe un alt plan, și, deci, nu pare să fie alături de celelalte: ea constituie, după cum vom vedea, mai degrabă partea finală a metafizicii, dar, în același timp, și culminarea dimensiunii etico-religioase și a dimensiunii politice. De aceea, protologia este *vârful unitar general*, adică ceea ce face din complexa gândire platoniciană un „sistem", dându-i o unitate structurală. De aceea, vom vorbi pe larg despre protologia „nescrisului" fie ca o a doua parte și culme a metafizicii, fie ca o împlinire a celorlalte componente, și, deci, ca un fond a tuturor temelor, recâștigând, astfel, acea *unitate* ce da sensul suprem gândirii platoniciene.

* Protologia = studiul originii (*n.t.*).

SECȚIUNEA A DOUA

COMPONENTA METAFIZICO-DIALECTICĂ A GÂNDIRII PLATONICIENE

θῶμεν οὖν [...] δύο εἴδη τῶν ὄντων,
τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές.
să postulăm [...] *existența a două categorii de realități:*
cele vizibile și cele nevăzute
Platon, *Phaidon*, 79 a

I. „CEA DE-A DOUA NAVIGARE" CA TRECERE DE LA CERCETAREA FIZICĂ A PRESOCRATICILOR LA PLANUL METAFIZIC

1. Întâlnirea cu filosofii naturii (*physis*) şi verificarea inconsistenţei doctrinei lor

Unul din pasajele cele mai cunoscute şi mai frumoase, pe care Platon l-a lăsat în scrierile sale, este, fără îndoială, pasajul central din *Phaidon*.[1] Cercetătorii au recunoscut aceasta de ceva vreme, arătând că acest dialog reprezintă prima descriere, în literatura europeană, „a unei istorii spirituale trasată prin diferitele ei faze, precum şi prima [...] afirmare clară a viziunii teleologice sau ideale"[2]; sau, şi mai bine, se poate spune că respectivul pasaj constituie *cea dintâi prospectare şi demonstrare a existenţei unei realităţi suprasensibile şi transcendente*. În opinia noastră, s-ar putea afirma chiar că acest pasaj constituie, din motivele pe care le vom arăta mai târziu, o *„magna charta" a metafizicii occidentale*.

În cele ce urmează, propunem examinarea conceptelor de bază şi a pasajelor cheie din acest fragment.

Întrebările metafizice cele mai importante şi posibilitatea rezolvării lor sunt legate de marile probleme ale *generării*, *coruperii* şi *fiinţei* lucrurilor, şi, în mod special, de aflarea „cauzei" care stă la baza lor. Aşadar, problema de

---

[1] Cf. *Phaidon*, 96 a - 102 a. Pentru o analiză detaliată facem trimitere la al nostru *Platone*..., pp. 147-177, unde prezentăm cea mai amplă şi detaliată analiză dată acestui pasaj până la ora actuală.

[2] W. Goodrich, *On Phaedo 96 a - 102 a and on the* δεύτερος πλοῦς *99 D*, în „Classical Review", 17 (1903), pp. 381-484 e 18 (1904), pp. 5-11.

fond este următoarea: *de ce sunt generate lucrurile, de ce se corup şi de ce există ele.* Ei bine, Platon spune (prin gura lui Socrate) că a pornit de tânăr tocmai de la aceste probleme de fond, încercând să ajungă la acea înţelepciune care priveşte „cercetarea naturii", adică cercetarea urmată de primii filosofi, examinând de mai multe ori, de la un capăt la altul, soluţiile pe care respectivii filosofi le-au propus în cazul acestor chestiuni. În baza acelei metode de cercetare, răspunsurile la acest gen de probleme vor fi exclusiv de natură fizică. Spre exemplu, viaţa apare ca urmare a proceselor provocate de cald şi rece; gândirea ar fi produsă de sânge (cum credea, de pildă, Empedocle), sau de aer (cum credeau Anaximene şi Diogene din Apollonia), sau de foc (cum crede, de pildă, Heraclit), sau de creier ca organ fizic (cum credea Alcmeon). Răspunsurile pe care presocraticii le dau diferitelor probleme privind coruperea şi, în general, variatele fenomene celeste şi pământene sunt întru totul similare.

Dar cercetarea repetată a diferitelor tipuri de răspunsuri date acestor probleme, în opinia lui Platon, oferă un rezultat cu totul dezamăgitor: ceea ce la început se credea a fi cunoscut cu claritate devine din ce în ce mai obscur, tocmai ca o consecinţă a acestei cercetări. Filosofii naturii (*physis*) ne fac să înţelegem foarte bine, chiar dacă la modul exagerat, inconsistenţa fundamentelor cu caracter naturalist (pe care se bazează şi părerile comune) şi contradicţiile acestora; tocmai această exagerare arată incapacitatea unei asemenea convingeri de a oferi o explicaţie adecvată lucrurilor.

2. Întâlnirea cu Anaxagora şi verificarea insuficienţei teoriei Intelectului cosmic aşa cum fusese propusă de el

Înainte de a se apleca asupra noului tip de cercetare ce aduce soluţii problemelor ridicate, Platon examinează conceptul de „Intelect" prezentat de Anaxagora, care ar fi putut juca un rol însemnat în soluţionarea acestor probleme, dar care a eşuat complet din motivele pe care le vom vedea. De fapt, Anaxagora a avut dreptate afirmând că Intelectul e cauza a toate, dar nu a reuşit să dea acestei afirmaţii o temelie adecvată şi o consistenţă necesară, pentru că nu-i permitea metoda de cercetare a filosofilor naturii (*physis*), pe care o folosea şi el.

Iată ce motivaţii aduce Platon, în acest sens.

A afirma că Intelectul ordonă şi cauzează toate lucrurile înseamnă a afirma că acesta dispune toate lucrurile în cea mai bună manieră posibil. Adică asta înseamnă că „*Intelectul*" şi „*Binele*" sunt legaţi structural şi că nu se poate vorbi de primul fără să nu se vorbească şi de al doilea. De aceea, a pune Intelectul drept cauză implică *eo ipso* a pune *binele* drept condiţie a generării, pieirii şi fiinţei lucrurilor. Prin susţinerea tezei Intelectului ordonator, Anaxagora ar fi trebuit să explice criteriul *binelui* în funcţie de care operează acesta; iar în baza acestui criteriu ar fi trebuit să explice condiţiile, adică modul de a opera, de a suferi şi de a fi al pământului şi soarelui, al lunii şi al altor astre, mişcările lor şi raporturile acestor mişcări, şi, în fine, diferitele fenomene. Pe scurt, ar fi trebuit să explice în ce fel diferitele fenomene sunt ordonate în funcţie de *bine*, şi, deci, cu o exactă cunoaştere a *binelui* şi a *răului*. Însă, Anaxagora nu a făcut asta. A introdus Intelectul, dar nu i-a atribuit rolul indicat mai sus, şi în loc să-i atribuie rolul de cauză *a binelui* a continuat să-l pună pe seama *elementelor fizice*.

(aerul, eterul, apa şi altele asemenea). Dar, chiar dacă aceste elemente fizice sunt necesare pentru a produce constituţia fenomenelor universului, totuşi, ele *nu sunt „adevărata cauză"* şi nu pot fi confundate cu aceasta.

Prin urmare, Anaxagora a comis aceeaşi eroare pe care ar comite-o acela care l-ar acuza pe Socrate că face cu intelectul ceea ce făcea el de obicei, dar, după aceea, ar vrea să explice „cauza" pentru care s-a dus la închisoare şi a rămas acolo punând-o pe seama organelor sale locomotorii, a oaselor, nervilor şi altor asemenea, şi nu a adevăratei cauze, anume *alegerea „dreptăţii" şi „binelui" prin apelul la Intelect.* Este evident că dacă Socrate nu ar avea organe fizice, nu ar putea face ceea ce doreşte să facă; însă el acţionează prin organele sale, dar nu din cauza lor. „Adevărata cauză", sau „cauza reală" (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) *este „intelectul" său, care operează în funcţie de bine.*

Prin urmare, Intelectul şi elementele fizice nu sunt suficiente pentru „legarea" şi „ţinerea împreună" a lucrurilor; trebuie să se ajungă la o altă dimensiune, care să ne ducă la cunoaşterea „adevăratei cauze" (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), adică la ceea ce Intelectul face referire. Aceasta este *dimensiunea inteligibilului*, care se poate câştiga doar cu un tip de metodă diferită de aceea urmată de filosofii naturii, şi pe care Platon o indică prin metafora „a doua navigare", reprezentând cel mai frumos simbol al filosofării. Iată textul cu pricina:

> SOCRATE Înseamnă să nu fii în stare să faci distincţia între ceea ce este cauză în sensul strict al cuvântului şi ceea ce apare ca indispensabil pentru ca o cauză să se poată exercita ca atare. Or, mulţi, bâjbâind ca printr-un întuneric, tocmai pe acest din urmă lucru îl numesc, cu un termen impropriu, cauză. Şi de aceea, iată, unul, înconjurând cu un vârtej pământul, consideră că stabilitatea lui s-ar datora acţiunii cerului; în timp ce altul îi dă aceluiaşi pământ înfăţişarea unui mare

capac pe care aerul îl susţine, un fel de temelie ori suport. Cât despre puterea datorită căreia cea mai bună dispoziţie a acestor lucruri este cea actual realizată, pe aceasta nu se străduiesc să o cunoască; şi nici nu le trece prin cap că poate nu e străină de ea o anume tărie divină. Convinşi că au descoperit un Atlas mai puternic decât cel ştiut, mai fără moarte şi mai în stare să susţină ca pe un întreg tot ce cuprinde lumea, îşi închipuie că binele, adică ceea ce leagă, de fapt nici nu leagă nimic, nici nu susţine. Ca să descopăr o cauză de acest fel şi cum anume operează ea bucuros m-aş fi făcut şcolarul orişicui. Dar am rămas lipsit de ea, pentru că nu m-am priceput nici s-o descopăr singur, nici s-o aflu de la alţii. Şi atunci, ca totuşi s-o găsesc, am plecat din nou în căutarea ei. Oare ai vrea, iubite Cebes, să-ţi povestesc străduaniile mele din cursul acestei de a doua navigări (δεύτερος πλοῦς)?

CEBES Vreau mai mult decât orice.[3]

3. Metafora „celei de-a doua navigări" ca simbol al accesului la suprasensibil

„Cea de-a doua navigare" este o metaforă luată din limbajul marinăresc, iar sensul ei cel mai potrivit pare a fi cel transmis nouă de Eustathius, care, referindu-se la Pausanias, ne explică: „se numeşte «a doua navigare» aceea pe care o întreprinde cineva, când, rămas fără vânt, navighează cu vâslele".[4] „Prima navigare" făcută cu pânzele în vânt ar

---

Phaidon, 99 b-d. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 113-114]

[4] Eustathius, *In Odyss.*, p. 1453. Frumoasa imagine a celei de-a doua navigări (δεύτερος πλοῦς), pe care noi am luat-o drept cheie de boltă în interpretarea gândirii lui Platon, atât pentru sensul metaforic în care o folosea, cât şi pentru gândirea *de dinainte* şi *de după* acesta, a fost apreciată de critici foarte mult. În general, a fost bine înţeleasă, cu o singură

corespunde, prin urmare, celei care am face-o dacă i-am urma pe filosofii naturii şi metoda lor. „Cea de-a doua navigare", făcută cu vâslele, este mai dificilă şi solicitantă, şi *corespunde noii metode* care duce la cucerirea dimensiunii suprasensibile. Pânzele în vânt ale filosofilor naturii erau *simţurile şi senzaţiile*, vâslele „celei de-a doua navigări" sunt *raţionamentele şi ipotezele*: tocmai pe acestea se bazează noua metodă. Iat-o:

> Ei bine, după acest eşec al meu în studierea lumii am socotit că trebuie să mă feresc de a păţi ca cei care privesc şi observă o eclipsă de soare; unii se pare că îşi pierd vederea dacă privesc direct, chiar astrul şi nu doar un reflex al său în apă sau în ceva asemănător. Şi m-am gândit să nu păţesc şi eu la fel, cuprins de teamă că, tot aţintindu-mi ochii asupra lucrurilor, tot încercând să vin cu ele în contact uzând de fiecare simţ al meu, sufletul meu s-ar putea să orbească pe deplin. Astfel că am crezut că nu

---

excepţie (până acum), cea al lui A. A. Long, care scrie: „R. thinks that Plato's *deuteros plous* is a ‚second' and superior to the method of the *physikoi*, exemplified by Anaxagoras; but that cannot be right (cf. W. J. Goodrich, *CR* 17 (1903), 383). Nor does it, as such, consist in the 'scoperta del soprasensibile e delle Idee' (...) but in ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι (*Phd.* 100 a)". [Reale crede că *deuteros plous* al lui Platon este «secundă» şi superioară metodei folosite de *physikoi*, exemplificată de Anaxagora; dar nu poate fi cazul (vezi W. J. Goodrich, *CR* 17 (1903), 383). Nici nu constă în «descoperirea Ideilor şi a suprasensibilului» (...) ci în ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι (*Phd.* 100 a) (*t.n.*)]. («The Classical Review» 32 [1982], p. 40). Dar Long greşeşte, pentru că tocmai pasajul pe care îl citează spune ceea ce spun şi eu: de fapt „ipotezele" de care vorbeşte acest text *sunt tocmai acelea care introduc Ideile*, şi, prin urmare, metasensibilul, după cum o confirmă tot textul din *Phaidon* şi după cum textele pe care le reproducem o dovedesc în manieră cât se poate de clară şi lipsită de orice dubiu. Trimitem cititorii la analiza pe care am făcut-o în *Platon*..., pp. 147-167 (a se vedea şi traducerea noastră precedentă, însoţită de comentariu, a dialogului *Phaidon*, Editrice La Scuola, Brescia [1970; 1986[10]], *passim*).

am altă cale decât să mă *refugiez între raționamente și să încerc să văd în ele adevărul lucrurilor*. De bună seamă comparația mea nu este potrivită decât într-o privință, căci nu merg până la a admite că acela care cercetează realitățile prin raționamente recurge la imagini într-o măsură mai mare decât acela care cercetează lucrurile nemijlocit. Oricum, eu pe această cale am luat-o. În fiecare caz în parte *așez, drept ipoteză, afirmația ce mi se pare cea mai greu de zdruncinat. După aceea, ceea ce mi se pare că concordă cu ea îl consider adevărat, și nu numai în materie de cauze, ci în tot restul; iar ce nu concordă îl consider fals*[5]

Mesajul lui Platon, în acest fel, devine foarte clar: metoda filosofilor naturii, întemeiată pe simțuri, nu clarifică, ci umbrește știința; de aceea, noul tip de metodă va trebui să se întemeieze pe *logoi*, și prin ele să caute a ajunge la adevărul lucrurilor. Iată, așadar, în ce constă acest „adevăr al lucrurilor":

[...] – Dar simt nevoia să-ți explic mai clar ceea ce spun, căci am impresia că deocamdată nu m-ai înțeles.

CEBES – O, nu, ce-i drept, nu foarte bine.

SOCRATE – Și totuși, spunând ce spun, nu spun nimica nou. Este de fapt ceea ce nu încetez nicicând să spun, cu tot prilejul, și am făcut-o și în cazul argumentului de adineaori. Așa și acum: ajunge să încerc să îți arăt tipul de cauză la care m-am străduit să ajung și iată-mă din nou pornit să folosesc aceleași vechi formule, repetate de atâtea ori, și găsindu-mi în ele punctul de plecare. Adică *în ipoteza mea că există un Frumos în sine, un Bine în sine, un Mare în sine și toate celelalte*. Iar dacă tu îmi concezi acest punct de plecare și te arăți de acord cu existența unor asemenea realități, atuncea sper ca, pornind de aici, să îți pot arăta, făcându-te să o descoperi, cauza pentru care sufletul este nemuritor.

Phaidon, 99 d - 100 a. [trad. rom. p. 114]

CEBES – Îți conced tot ce vrei, numai grăbește-te s-ajungi la țel.

SOCRATE – Atunci examinează ce rezultă din existența acelor realități și vezi dacă vei fi de acord cu mine. *Eu sunt convins că, dacă în afară de Frumosul în sine există și altceva frumos, singura cauză pentru care acel lucru e frumos este participarea lui la Frumosul în sine; și la fel pentru rest.* Accepți, drept cauza căutată, o asemenea cauză?

CEBES – Da, o accept.

SOCRATE – Numai că, dacă lucrurile stau așa, mie unuia nu-mi mai intră în cap deloc cauzele celelalte, cauzele acelea savante, și mă văd cu totul neînstare să le înțeleg. Iar dacă cineva încearcă să-mi dea drept cauză a frumuseții unui lucru fie culoarea lui înflorită, fie forma sa, fie indiferent ce de felul acesta, eu mă lepăd de toate, tulburat de toate. Și rămân, într-un chip simplu, fără întortocheri, poate naiv, la explicația mea: *că nimic altceva nu conferă acelui lucru frumusețe decât prezența în el a Frumosului în sine, sau comuniunea cu el, sau indiferent ce altă formă de relație cu el, căci în privința asta nu sunt încă foarte ferm. Ferm sunt numai în a susține că toate cele frumoase sunt frumoase numai datorită Frumosului*, căci acesta mi se pare, și pentru mine și pentru un altul, răspunsul cel mai sigur. Știu că ținându-mă bine de el nu risc să cad. Ce siguranță e în a putea răspunde, ție însuți și oricui: „*Frumoase sunt cele frumoase prin Frumos*". Nu crezi și tu așa?

CEBES – Ba tot așa.

SOCRATE – Și nu crezi, de asemenea, că *prin Mărime cele mari sunt mari și cele mai mari mai mari, că prin Micime cele mai mici sunt mai mici*?

CEBES – Ba da.

SOCRATE – Înseamnă, nu-i așa, că n-ai fi de acord cu cine ar afirma în fața ta că ceva este mai mare sau mai mic decât un altceva „prin cap"! Ba, dimpotrivă, ai mărturisi așa: „*Din parte-mi nu susțin decât atât: că orice lucru mai mare decât altul este mai mare numai și numai prin Mărime și că este mai mare tocmai datorită Mărimii; că orice lucru mai mic decât un altul este mai mic doar prin Micime și că este mai mic tocmai datorită ei*". Căci desigur

ţi-ar fi teamă, dacă ai susţine că ceva este mai mare sau mai mic „prin cap", că cineva potrivnic ţi-ar putea obiecta aşa: „întâi că, admiţând ce spui, realităţile sunt mai mari sau mai mici datorită unuia şi aceluiaşi lucru; al doilea, că ceea ce face ca ceva mai mare să fie mai mare este ceva mic, anume capul. De minune lucru, fără îndoială, ca ceva să fie mare în virtutea unui lucru mic!" Ei, nu te-ai teme, spune drept?

CEBES – (râzând) Cum de nu!

SOCRATE – Prin urmare ţi-ar fi teamă şi să declari că zece e mai mare decât opt „prin doi" şi că „doi" e cauza faptului că îl întrece pe opt, în loc de a susţine că *e mai mare prin Cantitate şi datorită Cantităţii*? Şi cred că aceeaşi teamă te-ar reţine să declari că o lungime de doi coţi este mai mare decât una de un cot *datorită* nu *Mărimii*, ci datorită jumătăţii sale.

CEBES – Negreşit.

SOCRATE – Mai departe! Nu te-ai feri să afirmi că, adunând unu cu unu, cauza pentru care rezultă că doi ar fi însăşi adunarea, ori împărţirea în cazul împărţirii? Eu cred că, dimpotrivă, ai declara sus şi tare aşa: „*După ştiinţa mea, singurul fel în care ceva, orişice, accede la existenţă este participarea lui la esenţa proprie a fiecărei realităţi la care participă; astfel, în exemplele date, nu vei putea găsi nicio altă cauză a producerii lui «doi» decât participarea lui la Dualitate. Nimic în lume nu va putea vreodată deveni «doi» fără această participare, nimica «unu» fără a participa la Unitate*". Iar tuturor acelor împărţiri şi adunări şi subtilităţi de felul acesta tu zi-le rămas bun, lăsând asemenea răspunsuri unora decât tine mai savanţi. Iar tu, temându-te de inexperienţa ta ca de propria-ţi umbră, răspunde, ca să rămâi în bună siguranţă, ţinându-te neclintit de ipoteza noastră.[6]

[6] *Phaidon*, 100 a - 101 d. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 114-116]

4. Cele două etape ale „celei de-a doua navigări": teoria ideilor şi doctrina Principiilor

Câştigul „celei de-a doua navigări", după cum am văzut, este descoperirea unui nou tip de „cauză", ce constă în realităţile pur inteligibile. Ceea ce urmează din postularea existenţei respectivelor realităţi este explicarea tuturor lucrurilor în funcţie de aceste realităţi şi excluderea posibilităţii ca ceea ce este sensibil şi fizic să poată fi la nivelul „adevăratei cauze", şi, deci, reducerea sensibilului la nivel de mijloc şi instrument cu care se realizează „adevărata cauză". Prin urmare, lucrurile frumoase nu se vor explica prin elementele fizice (culoare, formă şi alte asemenea), ci în funcţie de Frumosul-în-sine; lucrurile mari şi mici nu se vor explica prin comparaţii ale obiectelor fizice, ci în funcţie de Marele-în-sine şi Micul-în-sine; faptul că 1 este mai mare ca 8 se va explica nu prin referirea la 2, ci la Pluralitate; de asemenea, 2 şi 1 nu se vor explica prin referirea la operaţiile fizice de „împărţire" şi „adunare", ci prin participarea la Dualitate şi Unitate, după cum am văzut în pasajul reprodus mai sus.

În general, prima etapă a „celei de-a doua navigări" constă în a lua drept temelie ipoteza cea mai temeinică, anume aceea *de a admite realităţile inteligibile ca „adevărate cauze", şi, în consecinţă, de a considera, ca adevărate acele lucruri care sunt în concordanţă cu această ipoteză şi ca neadevărate cele ce nu sunt în concordanţă cu aceasta* (şi, deci, în respingerea tuturor acelor realităţi fizice care sunt, în mod greşit, considerate „cauze adevărate").

În acest punct se încheie prima etapă a „celei de-a doua navigări", respectiv cu aluzivul indiciu pozitiv la Unul în noua dimensiune, şi anume cu apelul la ceea ce vom vedea că este punctul focal al „Învăţăturilor nescrise".

Dar un apel mult mai ferm este cel la adresa protologiei, pe care Platon îl face în continuare.

Dacă cineva atacă *ipoteza însăşi* pe care se sprijină teoria Ideilor, ce trebuie făcut? Vor trebui examinate, înainte de a se răspunde, adică înainte de a se respinge obiecţiile, toate consecinţele ce derivă din ipoteză, pentru a se vedea dacă sunt sau nu în concordanţă între ele. Apoi, pentru a justifica ipoteza va trebui căutată *o ipoteză superioară*, şi tot aşa până se obţine *ipoteza potrivită, respectiv acea ipoteză care nu mai are nevoie de nicio ipoteză*:

> [...] Iar dacă cineva s-ar lega chiar de ea, respinge-i demersul. Nu-i da niciun răspuns înainte de a fi examinat dacă între consecinţele care derivă din ea se află, după tine, acord sau dezacord. Apoi, când va trebui să dai seamă de ipoteza însăşi, recurge la acelaşi procedeu: *găseşte-i, drept bază, o altă ipoteză* (ὑπόθεσις), *aceea dintre cele supraordonate care ţi se va părea ţie cea mai bună, şi aşa până ce vei ajunge la ceva satisfăcător* (ἐπί τι ἱκανόν).[7]

Iar deasupra Ideilor, tradiţia indirectă ne spune că Platon aşeza tocmai *Principiile prime şi supreme*. Dar, Platon însuşi este cel care foloseşte în textul nostru, în pasajul imediat următor celui citit, termenul de „*principiu*" (ἀρχή), în manieră aluzivă, singura permisă de alegerea sa de a nu formula în scris această învăţătură, adică dând discursului un caracter foarte general, şi, în acelaşi timp foarte indicativ:

> Totodată ai grijă să nu mi te împotmoleşti, ca profesioniştii controversei, în confuziile care rezultă din tratarea laolaltă şi *a principiului* (ἀρχή) *şi a ceea ce decurge din el. Fă asta numai dacă vrei să descoperi ceva care să facă parte dintre*

[7] *Phaidon*, 101 d-e. [trad. rom. pp. 116-117]

realităţi. Iată, într-adevăr, un lucru pentru care oamenii aceştia parcă n-au nicio preocupare, niciun gând; cu înţelepciunea lor iscusită, cu ajutorul căreia amestecă totul de-a valma, nu sunt în stare decât să fie pe propriul lor plac. *Tu însă, de vreme ce faci parte dintre filosofi, vei proceda, sunt sigur, aşa cum îţi spun eu acum.*[8]

Şi, ca şi când nu ar fi de ajuns, întreaga desfăşurare a argumentului dialogului, care se bazează tocmai pe ipoteza ideilor, se încheie reafirmând, în mod impresionant, următoarele:

SIMMIAS – Nu, nici eu, în lumina celor spuse, nu am vreo pricină de a nu fi convins. Însă măreţia subiectului pe care îl tratăm şi puţina cinstire, în care ţin slăbiciunea omenească, mă silesc să păstrez, în sinea mea, o urmă de neîncredere în cele susţinute aici.

SOCRATE – Şi bine faci, iubitul meu Simmias, nu numai în ce priveşte deducţiile noastre, ci şi, în special, în ce priveşte *ipotezele* (ὑποθέσεις) *de la care am pornit. Oricât de credibile vi s-ar părea ele, totuşi e bine să le supuneţi unui examen şi mai riguros. Astfel că, după ce le veţi fi cântărit în chip mulţumitor* (ἱκανῶς)*, veţi urma, bănuiesc, şirul raţionamentelor atât de departe cât stă în putinţă omului să le urmeze. Şi, dacă rezultatul vă va da o certitudine, cercetarea voastră se va fi încheiat.*[9]

Evident, numai Principiile supreme pot fi acelea care, odată câştigate, nu presupun recurgerea la ceva superior.

În pasajele citite, Platon arată exact care ar fi acel plan pe care, prin alegerea sa etico-pedagogico-morală a dorit să-l menţină în dimensiunea oralităţii, respectiv acele *„lucruri mai de preţ"* pe care filosoful, tocmai în virtutea a ceea ce este, nu le

[8] *Phaidon*, 101 e - 102 a. [trad. rom. p. 117]
[9] *Phaidon*, 107 a-b. [trad. rom. pp. 125-126]

aşterne în scris. În penultimul dintre pasajele citite acum, după ce a vorbit de „principiu" şi de felul în care acesta trebuie tratat, încheie concluziv tocmai cu explicarea termenului „*filosof*", spunând într-un mod emblematic: „Tu însă, de vreme ce faci parte dintre *filosofi*, vei proceda, sunt sigur, aşa cum îţi spun eu acum". Iar filosoful (cum am văzut în *Phaidros*) este cel care nu pune în scris, ci *încredinţează doar cuvântului rostit* lucrurile mai de preţ, respectiv învăţătura despre Principiile prime şi supreme, la care se face trimitere acum.

5. Cele trei puncte focale ale filosofiei lui Platon: teoria Ideilor, a Principiilor şi a Demiurgului

Pasajul central din *Phaidon*, pe care l-am rezumat şi interpretat, prezintă, cu adevărat, proiectul care îmbrăţişează întreaga metafizică platoniciană, şi în mod special scoate bine în evidenţă cele trei puncte focale ale metafizicii şi, deci, ale întregii gândiri platoniciene. Aceste trei puncte focale sunt: *a) teoria Ideilor, b) teoria Principiilor prime* şi *c) doctrina Demiurgului.* Teoria Ideilor este fundamentată printr-o exemplară inferenţă metempirică; la teoria Principiilor se fac multe aluzii; doctrina Demiurgului este amplu tratată prin tema Inteligenţei ce ordonează şi guvernează cosmosul, cu indicarea felului în care (spre deosebire de Anaxagora) este fundamentată, respectiv *legată de Bine, care este Principiul prim şi suprem.*

Însă, înţelegerea acestor trei puncte focale, şi, deci, a sensului global al gândirii platoniciene, este destul de dificilă, iar, în acest sens, Platon i-a avertizat pe cititorii operei sale într-o manieră explicită.

a) Despre teoria Ideilor el a scris că cei mai mulţi întâmpină mari dificultăţi în a o înţelege, şi, drept urmare, susţin că acestea nu există, sau că, în măsura în care există, sunt dincolo

de capacitatea naturii umane de a înțelege. Cel care le poate înțelege și comunica altora trebuie să fie un om cu însușiri excepționale. Iată cuvintele pe care le rostește Parmenide, ca protagonist al dialogului omonim:

> Și totuși, Socrate – rosti Parmenide – însemnele de mai sus, și încă foarte multe altele pe lângă ele, revin cu necesitate Formelor, odată ce există ideile acestea ale celor ce ființează și dacă fiecare formă este separată ca un ce distinct; așa se face că insul care aude despre ele cade în aporie și se aruncă în dispută, pretinzând că ele nu există sau, în cel mai bun caz, că ele trebuie să rămână necunoscute firii omenești; iar cel ce afirmă acestea nu pare să vorbească în gol, ci, cum spuneam adineauri, împărtășește o convingere pe care este neînchipuit de greu s-o zdruncini. Or, *dacă o deosebită înzestrare vădește bărbatul în stare să ia aminte la ființarea unui gen pentru fiecare dintre lucruri și la ființarea unei esențe subzistente în sine, încă și mai demn de admirație va fi acela care, punând în joc tot discernământul necesar, ar descoperi cu propria sa minte toate acestea și ar fi în măsură să-l instruiască și pe altcineva în aceeași privință.*
>
> Mă alătur la părerea ta, Parmenide – rosti Socrate; spusele tale vin în întâmpinarea propriului meu gând.[10]

b) Cât privește teoria Principiilor, știm deja ce gândea Platon: numai puțini o înțeleg, iar aceștia puțin o înțeleg mai ales în dimensiunea oralității dialectice. Scrisul, pentru aceștia puțini care o înțeleg, ar fi inutil, iar pentru majoritatea oamenilor ar fi păguboasă prin neînțelegerile și consecințele acesteia. De aceea scrie Platon:

> [...] până azi *nu* există o expunere în scris, *nici nu va exista cândva.*[11]

---

[10] *Parmenide*, 134 e - 135 a. [trad. rom. de Sorin Vieru, *Platon. Opere VI*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 95]

c) În privința concepției despre Demiurg, Platon a exprimat convingeri întru totul asemănătoare cu cele privind teoria Ideilor:

> A găsi pe autorul și pe tatăl acestui univers e un lucru greu, și odată găsit, este cu neputință să-l spui tuturor.[12]

Este cu neputință să se comunice tuturor, nu din motivele ezoterice care sunt valabile și pentru teoria Principiilor, și pe care le cunoaștem deja bine, ci pentru că prin problema Demiurgului se intră în sfera credinței sau a lipsei de credință în existența unui Dumnezeu, în privința căreia mereu au fost dezbateri și discuții. Au fost mereu (și probabil vor fi mereu) oameni de gardă „teribili" (în genul omului de știință) care să nege existența unei Inteligențe ordonatoare a Universului; de aceea, este necesar ca cei ce cred în existența sa să nu se limiteze la repetarea convingerilor predecesorilor favorabilă acestei credințe, ci să înfrunte, alături de aceștia, riscul opoziției și blamului. Iată ce spune Platon în *Philebos*:

> SO. Oare să afirmăm, Protarchos, că toate cele și așa-numitul Tot sunt născute de puterea iraționalului și a întâmplării în felul în care se nimerește, sau dimpotrivă, după cum au afirmat cei dinaintea noastră, că un intelect și o cugetare minunate orânduindu-le, le cârmuiesc?
>
> PRO. Nu-i nimic comun între aceste alternative, uimitor om ești, Socrate! Căci prima mi se pare de-a dreptul lipsită de cucernicie. Eu nu aș putea altfel crede și spune decât că intelectul le orânduiește pe toate și că e vrednic de aspectul

---

[11] *Scrisoarea a VII-a*, 341 c. [trad. rom. de Adelina Piatkowski, *Scrisori*, Ed. Humanitas, 1997, p. 124]

[12] *Timaios*, 28 c. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Științifică, 1993, p. 143]

Universului, de cel al soarelui, al lunii, al astrelor şi al întregului firmament rotitor.

SO. Vrei deci să afirmăm, în acord cu ceea ce au stabilit înaintaşii, că acestea sunt în felul în care le-am arătat? Vrei, de asemenea, *nu doar să ne luăm riscul de a pronunţa opiniile altora, ci şi să ne socotim părtaşi la risc şi la oprobriu, atunci când vreun bărbat prea-iscusit ar afirma că lumea nu este în acest fel, ci că este lipsită de vreo rânduială*?

PRO. Cum să nu vreau?[13]

În cursul expunerii noastre vom urma această ordine: vom vorbi mai întâi despre Idei, apoi despre Principii şi, la final, despre Demiurg, care presupune primele două teme. Rugăm cititorul să urmărească cu atenţie ceea ce vom spune despre aceste subiecte, pentru că de înţelegerea lor nu depinde doar înţelegerea metafizicii lui Platon, ci şi alte dimensiuni ale gândirii sale, în înţelesul lor fundamental.[14]

---

[13] *Philebos*, 28 d - 29 a. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 44]

[14] Amintim cititorului că pentru o documentaţie detaliată a tot ceea ce spunem, ar trebui să citească lucrarea noastră *Platone...*, *passim*.

II. TEORIA IDEILOR LA PLATON ŞI CHESTIUNI CONEXE EI

1. Precizări despre termenul „Idee" şi semnificaţia acestuia

În primul rând, pentru a discuta problema la care vrem să ne referim, trebuie avut în vedere că prin termenul „Idee" se traduc, de obicei, termenii greceşti ἰδέα şi εἶδος. Din păcate, traducerea, care în cazul de faţă e o transliterare, nu este foarte potrivită, pentru că în limbajul modern „Idee" a primit un sens diferit de cel avut la Platon. Traducerea cea mai potrivită ar fi „Formă", din motivele pe care le vom expune în paginile ce urmează. Noi, modernii, prin „Idee" înţelegem *un concept, un gând, o reprezentare mentală*, ceva, deci, ce ne poartă în plan psihologic şi noologic; prin „Idee", Platon înţelegea, într-un anume sens, ceva ce constituie *obiectul specific* al gândirii, adică la ce se referă gândirea pură, acel ceva fără de care gândirea nu este gândire: adică, Ideea la Platon nu este un obiect al raţiunii, ci o fiinţă, şi anume *acea fiinţă care este în mod absolut adevărata fiinţă*, cum vom vedea pe larg.

În plus, trebuie reţinute următoarele. Termenii ἰδέα şi εἶδος derivă amândoi de la verbul ἰδεῖν care înseamnă „a vedea", iar în greaca de dinainte de Platon se foloseau mai ales pentru a desemna forma vizibilă a lucrurilor, adică forma exterioară şi figura care se vede cu ochiul, deci ceea ce se „vede" cu ochii fizici. După aceasta, *idea* şi *eidos* au început să se refere la *forma interioară*, adică la *natura specifică a obiectului*, la *esenţa lucrului respectiv*. Acest sens secundar, rar întâlnit înainte

de Platon, devine, în schimb, constant în limbajul metafizic al autorului nostru.

Platon, deci, vorbeşte de Idea şi Eidos mai ales pentru a indica *forma interioară*, *structura metafizică*, sau *esenţa* lucrurilor *de natură inteligibilă* (şi foloseşte ca sinonime termenii οὐσία, adică substanţă sau esenţă, şi chiar φύσις, în sensul de natură inteligibilă, realitate intimă a lucrurilor).[1] Problema pe care vom încerca acum să o lămurim este următoarea: cum de un termen, care la origine semnifică *obiectul vederii*, a putut ajunge să exprime *cea mai înaltă formă metafizică a fiinţei.* A înţelege motivele care l-au dus pe Platon la crearea teoriei Ideilor înseamnă a înţelege tocmai aceste legături sintetice care, pentru un grec, unesc structural „vederea"-„forma"-„fiinţa". Să încercăm, deci, a înţelege această legătură sintetică, specific elenă.

Cercetătorii au arătat, nu de puţine ori, că civilizaţia greacă a fost o civilizaţie a „vederii" şi, deci, a „formei", care este obiect al vederii, şi că în această privinţă se găsea la antipozii unei civilizaţii, precum cea ebraică, în care nota dominantă era „ascultarea" şi „auzirea" (ascultarea „vocii" şi „cuvântului" lui Dumnezeu şi a profeţilor). Această observaţie este corectă şi e de maximă importanţă pentru înţelegerea istorico-filosofică a teoriei platoniciene a Ideilor, având în vedere că, în câmp filosofic, teoria în discuţie este expresia cea mai semnificativă şi cea mai înaltă a acestei particularităţi greceşti. Deja Democrit a folosit termenul ἰδέα pentru a desemna atomul, înţeles ca formă geometrică indivizibilă şi concepută ca invizibilă ochilor fizici, la care se poate ajunge doar cu mintea. Atomul-idee al lui Democrit este, însă, „plinul" diferenţiat şi determinat cantitativ; este vizibil, într-adevăr, doar de către intelect, nu şi cu simţurile,

[1] Despre doctrina Ideilor, în ce priveşte originea şi semnificaţia sa filosofică, literatura critică este destul de bogată. A se vedea bibliografia din volumul X.

dar totuşi, este de natură fizică. „Forma" atomiştilor este, de aceea, materialitate pură, în condiţiile în care, după cum am spus, este determinată şi diferenţiată doar cantitativ. Prin urmare, se poate spune că înainte de „Ideea platoniciană, care e *calitate*, *imaterialitate* şi *finalitate*, avem ideea democritiană, care e cantitate, materialitate şi necesitate".[2] Dar şi Anaxagora s-a îndreptat în această direcţie în mod analog. Acceptarea de către el a semințelor (homeomeri), infinite la număr, de fapt, este o lume „formată", în care, aşa cum corect s-a observat: „orice formă este cristalizată, sau, ca să zicem aşa, sublimată, în condiţiile în care diferenţierile infinite ale realului sunt nu doar justificate în varietatea lor fără număr, ci se arată chiar a fi mai adevărate decât ar apărea [...]".[3] Un celebru fragment al lui Anaxagora foloseşte explicit termenul ἰδέα, vorbind de „seminţe" care au „forme (ἰδέας), culori şi gusturi de tot felul".[4] Chiar şi acest „originar calitativ" poate fi surprins numai cu mintea şi nu cu simţurile, dar nu se află în afara sferei fizicului. Încă o dată suntem în sfera materialului, cum am mai văzut în cazul atomiştilor.

Saltul fundamental al lui Platon este cel făcut posibil de „cea de-a doua navigare": formele, sau Ideile platoniciene sunt *originarul calitativ imaterial* şi, deci, sunt *realităţi de tip metafizic, iar nu fizic.* Friedländer scrie, pe bună dreptate: „Platon avea [...] ochiul plastic al grecului, un ochi de aceeaşi natură cu cel cu care Policlet a văzut *canonul* [...]; şi de aceeaşi natură cu al matematicianului care privea formele geometrice pure. S-ar părea

---

[1] Pe această temă rămâne fundamentală lucrarea lui V. E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero Greco*, Firenze 1953 (Galatina 1979²), p. 54 (60²).

[2] G. Calogero, *Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967, p. 269.

[3] Diels-Kranz, 59 B 4 [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 596] (Vezi, legat de tema această, Volumul I, p. 205 sqq).

că Platon era conştient de acest dar şi că, între toţi gânditorii, lui i-a revenit aceasta, în măsura cea mai înaltă."[5] Dovada acestei conştiinţe se poate găsi în faptul că tocmai de la Platon vin expresiile de genul „vederea minţii", „vederea sufletului" pentru a indica capacitatea intelectului de a gândi esenţa şi de a percepe esenţa.[6]

Analogia este, deci, clară: ceea ce vedem cu ochii corporali sunt formele *fizice*; lucrurile pe care le vedem cu „ochii minţii", însă, sunt formele *non-fizice*: vederea inteligenţei se referă la *forme inteligibile*, care sunt *pure esenţe*. „Ideile" sunt, deci, acele esenţe eterne ale binelui, adevărului, frumosului, dreptului etc., pe care intelectul reuşeşte să le „fixeze" şi să le „privească" atunci când operează la capacitatea maximă şi se află în pura dimensiune a inteligibilului. Această analogie ajută la înţelegerea problemei de care ne ocupăm. De fapt, pentru Platon există o legătură metafizică între vederea ochiului sufletului şi cauza acestei vederi. *Vederea intelectivă* implică *intelectivul văzut* ca raţiune a sa de existenţă, adică Ideea. *Din acest motiv, Ideea implică o radicală conexiune sintetică, cum spuneam mai sus, adică o unitate structurală între vedere-văzut-formă-fiinţă. De aceea, în teoria ideilor Platon exprimă cu adevărat unul din elementele supreme ale spiritualităţii greceşti.*

2. Caracteristicile metafizico-ontologice ale Ideilor

Ideile sunt figura speculativă a gândirii lui Platon cu cel mai mare succes, care a stimulat cel mai mare număr de reevaluări şi care a inspirat unii din cei mai mari gânditori tocmai în puncte-cheie ale doctrinei lor, cu o serie de

[5] P. Friedländer, *Platon*, vol. I, Berlin 1964³, p. 13.
[6] Cf. *Banchetul*, 219 a; *Republica*, VII, 519 b.

consecinţe uşor de imaginat, care nu au simplificat, ci au complicat înţelegerea lor.

Caracteristicile fundamentale ale Ideilor – pornind de la baza obiectivă prezentată de texte – se pot însuma în şase puncte, care sunt reluate în mai multe scrieri, constituind puncte de referinţă cu adevărat însemnate:

1) *inteligibilitatea* (Ideea este un obiect al intelectului prin excelenţă şi poate fi cuprinsă numai de acesta);

2) *incorporalitatea* (Ideea aparţine unei dimensiuni cu totul diferită de lumea materială sensibilă);

3) *fiinţa, în sens deplin* (Ideile sunt fiinţa, adică ceea-ce-este cu adevărat);

4) *imutabilitatea* (Ideile se sustrag oricărei schimbări, sunt în afară naşterii şi pieirii);

5) *perseitatea* (Ideile sunt în sine şi pentru sine, adică întru totul obiective);

6) *unitatea* (Ideile sunt, fiecare în parte, o unitate ce unifică multiplicitatea lucrurilor care participă la ele);

Examinarea sintetică a acestor şase caracteristici[7], dincolo de faptul că ne face să înţelegem statura metafizică a Ideilor, ne va face, de asemenea, să înţelegem şi anumite motive de fond pentru care, chiar dacă oferă o explicaţie destul de elevată realităţilor sensibile, ele însele cer o justificare ulterioară şi, deci o explicaţie ultimativă.

În baza celor spuse, devine clar că dintre caracteristicile care definesc Ideea prima este „inteligibilitatea", de care se leagă strâns „incorporalitatea", aceasta din urmă coincizând cu prima în mare măsură. De fapt, noua metodă caracteristică a „celei de-a doua navigări", pe care Platon o contrapune celei folosite de filosofii naturii, care se baza mai ales pe simţuri şi sensibil, se întemeiază pe raţionamente şi pe *realităţi ce pot fi*

[7] Cf. Reale, *Platone...*, pp. 169-221.

atinse doar cu raționamente, iar acestea sunt tocmai *realitățile inteligibile ale Ideilor*. Inteligibilitatea, prin urmare, exprimă un caracter esențial al Ideilor, care le contrapune sensibilului, le impune ca o sferă de realități ce se află *dincolo de sensibilul însuși* și, din această cauză, pot fi atinse doar cu inteligența care se poate detașa cum trebuie de simțuri.

Să citim, în acest sens, cel mai elocvent pasaj din *Phaidon*:

SOCRATE În schimb, oare nu cumva prin *actul de a gândi* i se vădește sufletului ceva din realitate?

SIMMIAS Ba da.

SOCRATE *Și când gândește el cel mai bine? Când nu îi vine nicio tulburare nici de la auz, nici de la văz, nici de la suferință, nici de la vreo plăcere, de la nimic din toate acestea; când rămâne, atât cât este cu putință, singur el cu sine, când lasă trupul să își vadă de-ale sale și când, iarăși atât cât este cu putință, se desface de orice legătură și de orice apropiere de el, pentru a năzui către realitate.*

SIMMIAS Așa este.

SOCRATE Nu este prin urmare și acesta un domeniu în care sufletul filosofului arată cel mai mare dispreț pentru trup și caută să scape de el, urmărind să rămână el cu sine însuși?

SIMMIAS Nu încape îndoială.

SOCRATE Și acum, Simmias, să vedem ce spunem mai departe. Afirmăm noi sau nu existența a ceva *drept* în sine?

SIMMIAS Pe Zeus, de bună seamă că o afirmăm.

SOCRATE Dar a ceva *frumos* sau *bun în sine*?

SIMMIAS Cum altfel!

SOCRATE Dar *ai văzut până acum vreodată cu ochii tăi măcar vreunul din aceste lucruri*?

SIMMIAS Nicidecum.

SOCRATE *Atuncea să le fi perceput tu oare cu un alt simț decât acelea ale trupului*? Și nu vorbesc numai de bine, de frumos sau de dreptate, ci, în general, de toate, de mărime, sănătate, forță, într-un cuvânt de ce anume sunt lucrurile,

toate, în esența lor, de ce sunt ele cu adevărat. *Oare aceasta să ne-o poată spune trupul? Nu stau lucrurile mai degrabă altfel? Spune-mi, nu acela dintre noi care se străduiește cât mai mult și cât mai exact să înțeleagă ce este în sine fiecare dintre lucrurile pe care le cercetează se apropie cel mai mult de cunoașterea lor?*

SIMMIAS Bineînțeles.

SOCRATE *Și cel care realizează în chipul cel mai pur acest lucru nu este oare cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu gândirea în sine, fără să recurgă, în actul gândirii, nici la văz, nici la vreun alt simț pe care să-l antreneze în cursul procesului rațional? Nu este oare tocmai acela care, recurgând doar la gândirea în sine, pură de orice amestec, se pune pe urmele fiecărei realități luate de asemenea în sine, pură de orice amestec? Cel care, în acest scop, se lipsește cât mai mult de ochi și de urechi și, ca să spun așa, de întregul lui trup, convins că orice asociere cu el tulbură sufletul și îl împiedică să dobândească adevărul și cunoașterea? Iar dacă ar fi ca cineva să atingă vreodată realul, nu ar fi tocmai el acela?*

SIMMIAS E uimitor, Socrate, cât de adevărat e tot ce-ai spus![8]

Aceasta e *distingerea vizibilă a planului fizic de cel meta-fizic*, făcută în maniera cea mai tranșantă pentru prima dată în istoria gândirii occidentale. *Distingerea celor două planuri (sau celor două „regiuni" ori sfere) ale realității, acela al inteligibilului și acela al sensibilului, constituie cu adevărat calea principală a întregii gândiri platoniciene*; de aceea, nu e de mirare că toate scrierile fac apel la ea explicit sau implicit, după cum vom avea ocazia să vedem ulterior în mai multe rânduri. Dar aici am dori să insistăm încă puțin asupra acestui punct, la care am făcut referire deja mai înainte. Inteligibilul, tocmai prin faptul că nu poate fi cuprins cu simțurile, care au acces numai la ceea ce este de natură corporală, ci doar de inteligență, care

[8] *Phaidon*, 65 c - 66 a. [trad. rom. de Petru Creția, *Platon. Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 62-63]

transcende dimensiunea fizicului şi corporalului, este, prin natura sa, „*incorporal*":

> [...] căci *realităţile necorporale* (ἀσώματα), care reprezintă lucrul cel mai frumos şi mai înălţător, se demonstrează clar numai prin raţiune şi prin nimic altceva.[9]

Astfel, odată cu Platon, termenul de „incorporal" primeşte acea semnificaţie şi acea valenţă conceptuală pe care i-o atribuim şi astăzi. *Or, tocmai „cea de-a doua navigare" a făcut posibilă descoperirea acestei dimensiuni a fiinţei.* Însă, pentru că puţini ştiu lucrul acesta, e bine să ne amintim că termenul de „incorporal" a fost folosit şi înainte de Platon, dar în alt sens, respectiv în dimensiune naturalistă. Anaximene ne spunea despre „aer" (în care el vedea principiul tuturor lucrurilor) că este „*aproape incorporal*" pentru că este „un izvor infinit şi bogat, care nu se termină niciodată".[10] Iar eleatul Melissos se referea la fiinţa incorporală spunând: „dacă e una, trebuie să n-aibă trup. Căci de-ar avea grosime, ar avea şi părţi, şi atunci n-ar mai fi una".[11]

La presocratici (sau preplatonicieni, cum ar trebui să-i numim în acest caz), termenul „*incorporal*" indică lipsa unei forme determinate (formă în sens fizic, evident); de aceea „incorporalul" se leagă de „infinit", care, tocmai, nu are limite şi graniţe, nici determinări şi de aceea este lipsit de orice formă.[12] Platon, însă, schimbă radical această semnificaţie:

---

[9] *Omul politic*, 286 a [trad. rom. de Elena Popescu, *Platon. Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 436] (cf., de asemenea, *Phaidon*, 85 e; *Philebos*, 64 b; *Sofistul*, 246 b, 247 d, *Epinomis*, 981 b)

[10] Diels-Kranz, 13 B 3; vezi vol. I, p. 84.

[11] Diels-Kranz, 30 B 9; vezi vol. I p. 184.

[12] Pe această temă rămâne fundamental H. Gomperz, ΑΣΩΜΑΤΟΣ în „Hermes", 67 (1932), pp. 155-167.

incorporalul, pentru el, devine o „*formă*" *inteligibilă* (adică *meta-sensibilă, meta-fizică*) şi, deci, o fiinţă determinată care acţionează ca o cauză determinantă, o fiinţă delimitată ce acţionează ca limitatoare, adică o *cauză adevărată şi reală*, cum se spune în *Phaidon*.

O altă caracteristică definitorie pentru statutul metafizic al ideilor se concentrează pe *fiinţă*. În mod repetat Ideile sunt calificate de Platon ca *fiinţă adevărată*, ca ceea ce este *fiinţă în sens deplin*, adică *fiinţă absolută*.[13]

Această trăsătură este strâns legată de cele două deja examinate, şi de cele pe care le vom prezenta mai jos, şi *reprezintă legătura care le uneşte pe toate acestea*. „Fiinţa" Ideilor este acel tip de fiinţă care e pur *inteligibilă* şi *incorporală*, care *nu se naşte* şi *nu piere* în niciun fel şi este, prin urmare, în sine şi pentru sine în sens global:

> *Realitatea în sine* (αὐτὴ ἡ οὐσία), aceea de a cărei *existenţă* (εἶναι) dăm noi seama când punem întrebări şi când răspundem, cum este ea: mereu neschimbătoare, identică cu sine, sau mereu altfel? Egalitatea în sine, frumuseţea în sine, *realitatea în sine* a fiecărui lucru, *ceea ce există* (τὸ ὄν), suferă ele vreodată vreo prefacere oarecare, ori, având fiecare o unică Formă în sine, sunt mereu neschimbătoare, identice cu sine, nesuferind nicio schimbare, niciunde, nicicum şi nicicând?
>
> CEBES *Sunt*, nu poate fi altfel, Socrate, *mereu neschimbătoare şi identice cu sine.*
>
> SOCRATE Şi, pe de altă parte, care e condiţia atâtor şi atâtor lucruri frumoase (oameni, cai, tunici, oricare altele de acest fel), care a atâtor lucruri egale, care în general a tutu-

[13] Să ne amintim mai ales expresiile τὸ παντελῶς ὄν (cf. *Republica*, V, 477 a; *Sofistul*, 248 e), τὸ ὂν ὄντως şi οὐσία ὄντως οὖσα (*Phaidros*, 247 c-e). Dar Platon foloseşte adesea şi altele, analogice.

ror celor cărora li se poate atribui un nume identic cu al Formei lor? *Sunt* ele, ca atare, *constant identice* cu sine ori, tocmai contrariu Formelor, ele nu sunt, ca să spunem aşa, niciodată şi în niciun chip identice, nici fiecare cu el însuşi, nici în relaţiile lui cu celelalte?

CEBES Aşa cum zici, Socrate: nu rămân niciodată la fel.

SOCRATE Şi iarăşi, lucrurile pot să fie pipăite ori văzute ori simţite cu alt simţ, în timp ce *realităţile neschimbătoare*, neavând aspect vizibil, pot fi cuprinse numai prin exercitarea minţii. Nu-i aşa?

CEBES Ce spui tu este pe deplin adevărat.

SOCRATE *Atunci eşti de acord să postulăm existenţa a două categorii de realităţi* (δύο εἴδη τῶν ὄντων)*: cele vizibile şi cele nevăzute*?

CEBES Da, sunt de acord.

SOCRATE Şi că ceea ce este nevăzut rămâne mereu identic cu sine, iar vizibilul niciodată?

CEBES Şi cu asta sunt de acord.[14]

Şi aici este interesantă în mod special afirmaţia cum că *există două planuri ale fiinţei* (δύο εἴδη τῶν ὄντων): acela al fiinţei fizice (fiinţa vizibilă sau sensibilă) şi cel *al fiinţei supra-fizice* sau *meta-fizice* (fiinţa nevăzută şi non-sensibilă). Dar e foarte interesant şi pasajul din *Phaidon*, în care Platon prezintă caracterul de „pecete" al fiinţei, care e propriu Ideilor şi exprimă caracterul lor absolut din punct de vedere ontologic:

Căci ce vorbim noi acum nu se referă deloc mai mult la egalitatea decât la frumuseţea în sine, la dreptatea şi sfinţenia în sine, la tot ce, aşa cum spuneam, poate purta,

[14] *Phaidon*, 78 d - 79 a. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 82-83]

atât când punem întrebări cât şi când dăm răspunsuri, pecete de „*realitate în sine*" (αὐτὸ ὃ ἔστι).[15]

A se citi şi celebrul pasaj din *Phaidros*, care vorbeşte despre lumea ideilor ca despre un „Hyperuraniu", şi pe care îl vom cita mai jos[16], întru totul convergent cu cele citate până acum. În cele din urmă, amintim că în *Republica* tema fiinţei devine centrală, cu importante dezvoltări şi la nivel gnoseologic: *numai fiinţa adevărată poate fi cunoscută cu adevărat*; despre lumea sensibilă, care e un amestec de fiinţă şi nefiinţă, nu se pot forma decât opinii, iar nefiinţa nu poate fi decât în domeniul ignoranţei.[17] Nu este de mirare, deci, că Platon numeşte căutarea filosofilor „râvnă a fiinţei", cercetare capabilă să arate „acea fiinţă care e mereu şi nu se schimbă niciodată prin generare sau corupere", o ghidare a sufletului de la „o zi care este, de fapt, noapte la ziua adevărată", sau ca „o urcare la fiinţă", sau chiar numeşte ştiinţele care pregătesc sufletul pentru dialectică (şi, deci, pentru adevărata filosofie) ca „o urcare dificilă care duce sufletul de la devenire la fiinţă", fără a mai vorbi de alte imagini faimoase din *Republica*, la care vom avea ocazia să ne referim mai târziu, precum mitul peşterii.[18] Acest caracter de *fiinţă absolută*, propriu Ideilor, se clarifică perfect cu acelaşi raţionament făcut mai sus. *Pentru a explica cu adevărat devenirea, Ideile nu trebuie să devină ele însele, ci trebuie să le fie proprie acea fiinţă pe care devenirea, neavând-o în mod propriu, trebuie să o primească.* (Devenirea, ca atare, nu *este* fiinţă, ci doar *are* fiinţă; de fapt ea implică mereu şi nefiinţă şi, de aceea, în măsura în care are fiinţă trebuie să

[15] *Phaidon*, 75 c-d. [trad. rom. p. 78]

[16] Vezi infra, p. 106 sqq.

[17] Cf. *Republica*, V, 478 e - 479 d.

[18] Cf. *Phaidon*, 66 c; *Republica*, VI, 485 a-b; VII, 521 c-d; vezi şi VI, 509 d sqq.; VII, 514 a sqq.

o aibă prin *participare* la un altul). Astfel s-a deschis calea recuperării atât a lui Heraclit cât şi a lui Parmenide precum şi cea pentru o intermediere între heraclitism şi eleatism. Lumea devenirii este lumea sensibilă, lumea fiinţei şi imobilului este lumea inteligibilă. Cu alte cuvinte: lumea sensibilă este aceea care are caracteristicile pe care Heraclit, şi mai ales adepţii doctrinei acestuia o atribuiau realităţii întregi; în timp ce lumea Ideilor este cea care are trăsăturile pe care Parmenide şi eleaţi le atribuiau întregii realităţi. Platon armonizează antiteza dintre cele două şcoli tocmai prin distingerea celor *două planuri ale realităţii*: nu toată realitatea este aşa cum vroiau adepţii doctrinei lui Heraclit, ci doar lumea sensibilă; şi, în mod similar, nu *toată* realitatea este aşa cum o doreau eleaţii, ci doar realitatea inteligibilă, adică Ideile. Dimensiunea *fiinţei* (evident, reinterpretată în mod adecvat) de care vorbea Parmenide este „cauza" (adevărata „cauză"), iar *devenirea*, de care vorbeau adepţii doctrinei lui Heraclit, este „cauzatul".

Ajungem la caracteristicile de „imutabilitate" şi „perseitate" a Ideilor, care constituie o explicaţie şi o determinare specifică a caracterului de „fiinţă pură". Platon leagă strâns aceste două trăsături, ele fiind foarte importante pentru înţelegerea gândirii sale. Tocmai de la ele, şi în mod particular pornind de la *perseitate*, i s-au adus critici grele lui Platon, ce provin chiar la Aristotel, reluate până şi în ziua de astăzi (chiar dacă nuanţat). În realitate, obiectivitatea absolută a Ideilor, în contextul platonician, are o semnificaţie mai complexă şi mai consistentă teoretic. De fapt, Platon şi-a elaborat şi fixat teoria Ideilor *în opoziţie la două forme de relativism, strâns legate între ele.*

a) Prima formă de relativism este cea de origine heraclitiană (la care face referire, dar într-un mod foarte

reductiv, şi Aristotel[19]), care vorbind de *curgerea continuă şi de mobilitatea radicală a tuturor lucrurilor* ajungea, de fapt şi de drept, să disperseze toate lucrurile într-o multiplicitate ireductibilă de *stări relative schimbătoare*, şi, astfel, să le facă intangibile, incognoscibile şi neinteligibile.

b) Cea de-a doua formă de relativism este cea sofistico-protagoreică, ce reducea orice realitate şi orice acţiune la ceva *complet subiectiv* şi făcea din subiect însăşi *măsura*, respectiv *criteriul de adevăr* pentru orice lucru.[20]

Să încercăm să aprofundăm aceste două caracteristici, de „imobilitate" şi de „perseitate", ale Ideilor, pe baza textelor de referinţă.

a) De schimbat se schimbă lucrurile frumoase, adică obiectele empirice şi lucrurile sensibile, dar Frumosul-în-sine nu se schimbă şi nici nu se poate schimba. O schimbare a Ideii ar însemna o *depărtare de sine* absurdă, ar *deveni altceva decât sine*: obiectul empiric poate deveni din frumos urât, dar tocmai în măsura în care este un obiect empiric şi sensibil; în schimb, Frumosul-în-sine, care e cauza („adevărata cauză") a frumosului sensibil, nu poate deveni urât în niciun chip. De fapt, o schimbare a Ideii de Frumos, adică devenirea ei în ne-frumos, implică distrugerea totală a oricărei frumuseţi participante şi, deci, dispariţia oricărei frumuseţi empirice, pentru că prin compromiterea cauzei se compromite *eo ipso* şi cauzatul. Cu alte cuvinte: declarând Ideea imuabilă, Platon a dorit să afirme teza că *adevărata cauză care explică ceea ce se schimbă nu poate ea însăşi să se schimbe, altfel nu ar fi „adevărata cauză", adică nu ar fi raţiunea ultimă.* Să ne reamintim că ideile au fost introduse explicit, după cum am văzut, ca aceea

[19] Cf. Aristotel, *Metafizica*, A 6, 987 a-b; M 4, 1078 b - 1079.

[20] Adică, acela care, precum Protagora considera *omul drept «măsură» a tuturor lucrurilor* (vezi volumul I, p. 230 sqq.).

ipoteză necesară în evitarea contradicţiilor care se nasc la explicarea sensibilului prin sensibil şi, deci, al schimbătorului prin schimbător. Iată cum caracteristica de *imutabilitate* şi de *perseitate* a Ideilor apare tocmai în contextul polemicii împotriva heraclitismului, purtată de Platon în *Cratylos*:

> SOCRATE Dar să mai luăm seama şi ca toate aceste nume, ce tind către aceeaşi ţintă, să nu ne înşele dacă, într-adevăr, cei ce le-au stabilit au făcut-o în gândul că totul se află într-o veşnică mişcare şi curgere – căci mie, cel puţin, şi ei îmi par să fi gândit aşa. Dar s-ar putea să nu fie aşa cu lucrurile, ci ca alcătuitorii de nume ei înşişi să fi fost prinşi ca şi într-un soi de vârtej, tulburându-şi minţile, cufundându-se în neguri şi târându-ne deopotrivă şi pe noi. Ia o clipă în considerare, Cratylos prietene, lucrul pe care eu însumi l-am închipuit în vis de multe ori. *Oare suntem noi în măsură să spunem că există ceva bun şi frumos în sine, şi la fel despre fiecare dintre realităţi?*
>
> CRATYLOS Mie, Socrate, mi se pare că da.
>
> SOCRATE *Atunci să luăm în consideraţie acest lucru* (αὐτό): nu dacă un chip este frumos, sau ceva de felul acesta, aşa cum par toate a fi supuse curgerii, ci frumosul în sine. *Nu este oare acesta întotdeauna aşa cum este?*
>
> CRATYLOS Neapărat.
>
> SOCRATE *Să fie oare cu putinţă, dacă e veşnic trecător, să-l denumim pe bună dreptate*, spunând o dată că este într-un fel, alteori într-altul? Dar în timp ce noi am vorbi, n-ar deveni el în chip necesar şi pe loc altul, sustrăgându-se şi nemaifiind cum era?
>
> CRATYLOS Neapărat.
>
> SOCRATE *Dar cum ar putea să fie ceva, care să nu aibă defel o aceeaşi stare? Căci dacă ar întârzia cât de puţin în situaţia de a fi, e limpede că în răstimpul acela nu s-ar mişca. Dacă în schimb este întotdeauna în situaţia aceea şi e acelaşi, cum ar putea să se schimbe sau să se mişte, fără să se îndepărteze de forma sa?*
>
> CRATYLOS În niciun chip.

SOCRATE Dar nici nu ar mai putea fi cunoscut de nimeni; căci de îndată ce s-ar apropia cineva să-l cunoască ar deveni altul şi într-alt fel, aşa încât n-ai mai putea şti ce este sau cum este. *Nicio cunoaştere, de bună seamă, nu poate cunoaşte aceea ce cunoaşte, dacă lucrul nu are un caracter determinat.*

CRATYLOS Este aşa cum spui.[21]

Şi chiar şi în pasajele din *Phaidon*, pe care le-am văzut deja în paragraful precedent, această idee este formulată clar.

b) Iată cum „perseitatea", în sensul de *siguranţă* şi *stabilitate* a Ideilor, se naşte din polemica împotriva relativismului sofistico-protagoreic (la care Platon asociază forma opusă a eleatismului, potrivit căruia toate lucrurile sunt în acelaşi fel împreună mereu şi, deci, nu se diferenţiază obiectiv, ci sunt *con*-fuze, adică amestecate *împreună*):

SOCRATE Atunci să vedem, Hermogenes, dacă ţi se pare că tot aşa stau lucrurile şi cu realităţile: că le revine lor o natură potrivit cu fiecare ins în parte – după cum afirma Protagoras spunând că „omul e măsura tuturor lucrurilor" – şi că, prin urmare, aşa cum îmi apar lucrurile aşa sunt pentru mine, şi aşa cum îţi apar ţie, tot aşa sunt pentru tine. Sau ţi se pare că au în ele o anumită stabilitate a naturii lor?

HERMOGENES Într-adevăr, mi s-a întâmplat cândva şi mie, Socrate, ca nedumerit fiind, să ajung aci, la spusa lui Protagoras. Totuşi nu mi se pare că lucrurile stau chiar aşa.

SOCRATE Cum oare? Ţi s-a întâmplat să ajungi chiar până la a susţine că nu-ţi pare să existe defel om rău?

HERMOGENES Nu, pe Zeus; prea adesea am resimţit lucruri de natură să mă facă să cred că există oameni întru totul răi şi încă foarte mulţi.

---

[21] *Cratylos*, 439 b - 440 a. [trad. rom. de Simina Noica, *Platon. Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, pp. 329-330]

SOCRATE Dar cum? Oare oameni foarte cumsecade nu ţi s-a părut că există?

HERMOGENES Prea puţini.

SOCRATE Oricum, ţi s-a părut.

HERMOGENES Într-adevăr.

SOCRATE Şi cum vine pentru tine asta? Nu socoţi, de pildă, că cei foarte cumsecade sunt şi foarte chibzuiţi, pe când cei foarte răi sunt şi foarte nechibzuiţi?

HERMOGENES Ba aşa cred.

SOCRATE Să fie aşadar cu putinţă – dacă Protagoras spunea adevărul şi dacă adevărul este că lucrurile, după cum par fiecăruia dintre noi, aşa şi sunt – ca pe unii dintre noi să-i ţinem de chibzuiţi, iar pe alţii de nechibzuiţi?

HERMOGENES Hotărât nu.

SOCRATE Măcar în această privinţă îmi închipui că eşti pe deplin convins – de vreme ce există chibzuinţă şi nechibzuinţă – *că ar fi pe de-a-ntregul cu neputinţă ca Protagoras să fi spus adevărul. Căci, în realitate, nu ar exista un om mai chibzuit decât un altul, dacă ceea ce i se pare fiecăruia ar fi adevărat cu privire la oricare.*

HERMOGENES Aşa este.

SOCRATE Dar, mă gândesc că nici de părerea lui Euthydemos nu eşti, cum că toate sunt laolaltă şi statornic la fel între ele. Căci unii nu ar putea fi buni, nici alţii răi, dacă toţi ar avea parte la fel şi întotdeauna atât de virtute cât şi de viciu.

HERMOGENES E adevărat ce spui.

SOCRATE *Prin urmare, dacă lucrurile nu sunt toate la fel unele cu altele, laolaltă şi statornic, şi oricăreia dintre realităţi nu-i revine orice, e limpede că lucrurile ele însele au o anume natură stabilă, nu prin raport la noi, nici datorită nouă – în aşa fel încât să fie târâte în sus şi în jos, după închipuirea noastră – ci, prin ele însele, se comportă faţă de propria lor natură aşa cum le este firesc.*[22]

[22] *Cratylos*, 385 e - 386 e. [trad. rom. pp. 254-255]

În concluzie, meditând asupra acestor două forme de relativism, Platon a conceput şi fixat două caracteristici fundamentale ale Ideilor, respectiv *imutabilitatea* şi *perseitatea*, adică obiectivitatea lor: Ideile au o realitate ce nu este târâtă în devenire şi care nu e relativă la subiect, o realitate care nu este târâtă de veşnica schimbare şi care nu este manipulabilă de capriciile subiectului, ci implică o fermitate şi stabilitate structurală. Dacă nu ar fi aşa, toate cunoştinţele şi părerile noastre (îndeosebi părerile noastre morale) ar fi lipsite de orice valoare, iar vorbirea noastră nu ar avea sens. Într-un cuvânt, *imutabilitatea şi trăsătura de a fi în sine şi pentru sine a Ideilor implică astfel caracterul lor absolut.*

3. Caracteristica metafizic supremă a „unităţii" Ideilor

Ultima trăsătură căreia trebuie să-i acordăm o atenţie specială (a şasea dintre cele înşirate mai sus), întrucât câştigă o importanţă cu adevărat excepţională (în ciuda faptului că în studiile inspirate de paradigma tradiţională a fost ignorată în mare măsură, sau cel puţin subevaluată) este cea a „unităţii". Fiecare Idee este o „unitate" şi, ca atare, explică lucrurile sensibile care participă la ele, constituind în acest fel o multiplicitate uni-ficată. Tocmai din acest motiv adevărata cunoaştere constă în a putea unifica multiplicitatea într-o *viziune sintetică, ordonând multiplicitatea senzorială în unitatea Ideii de care depinde.*

De remarcat aici faptul că pentru Platon natura însăşi a filosofului se manifestă tocmai pentru a putea cuprinde cu mintea această unitate, precum ne spune explicit în acest pasaj important din *Republica*:

„Dar pe care îi numeşti «adevăraţi» [filosofi *n.t.*]?"

„Pe cei ce iubesc să privească adevărul."

„Şi asta e bine – spuse el. Dar ce sens dai acestei afirmaţii?"

„Nu-i deloc uşor de explicat altuia. Tu însă vei fi de acord cu mine, cred, asupra următorului punct."

„Care anume?"

„Dat fiind că frumosul este contrariul urâtului, ele sunt două entităţi."

„Cum să nu!"

„Însă, dacă sunt două, nu este, fiecare în parte, *unul*?"

„Ba da."

„Acelaşi lucru se poate spune şi despre drept şi nedrept, despre frumos şi urât şi despre toate Ideile; *fiecare este unică*, dar datorită înfăţişării sale în comuniune cu faptele şi corpurile, cât şi a unora cu celelalte, fiind reprezentată în toate felurile, fiecare *apare multiplă*."[23]

Tocmai în aceasta constă diferenţa care separă omul comun, ce se limitează la sensibil, de filosof; primul e înrădăcinat în multiplu, respingând unitatea, şi în plus:

„[...] nu admite ca cineva să afirme că frumosul e *unul*, dreptatea una şi celelalte la fel."[24]

„[...] filosofii sunt în stare să perceapă ceea ce rămâne la fel, egal cu sine, iar cei ce nu pot aşa ceva, ci îşi arată puterea minţii doar în cazul *lucrurilor multiple*, sunt fără constanţă şi rătăcitori [...]"[25]

---

[23] *Republica*, V, 475 e - 476 a. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 269]

[24] *Republica*, V, 479 a. [trad. rom. p. 274]

[25] *Republica*, VI 484 b. [trad. rom. p. 276]

Filosof, în schimb, este tocmai acela care *poate vedea întregul și poate distinge multiplicitatea în unitate.* Platon își însumează gândirea în această remarcabilă maximă.

> „[...] cel ce are *o viziune sintetică* (συνοπτικός) este dialectician, cel ce nu o are – nu este."[26]

Această caracteristică definitorie pentru Idei pare atât de importantă, încât academicii au folosit-o ca temei pentru unul din argumentele menite să demonstreze existența Ideilor, pe care l-au numit „dovada din unitatea multiplicității", care poate fi formulată în felul următor: dacă există mai mulți oameni și fiecare din ei este om și, deci, există ceea ce se predică despre toți și fiecare în parte, fără ca acest ceva să fie ceva identic cu ei, atunci este necesar să existe ceva dincolo de ei, separat de ei și etern, și care fiind astfel se poate predica despre toți oamenii în mod identic. Tocmai acest „unu care e dincolo de cei mulți" și care îi transcende și e etern este Ideea.[27]

Dar implicațiile fundamentale de acest fel ale Ideilor vor putea fi examinate doar mai târziu legat de problema protologică.

---

[26] *Republica*, VII, 537 c. [trad. rom. p. 341]

[27] Aristotel, *Metafizica*, Λ 9, 990 b 13; Alexandru din Afrodisia, *In Arist. Metaph.*, p. 80, 9 sqq. Hayduck (= Aristotel, *De ideis*, fr. 3 Ross). Pentru o analiză detaliată a acestui subiect vezi: E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, p. 208 sqq.; W. Leszl, *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Firenze 1975, p. 141 sqq.

4. Dualismul platonician ca expresie a transcendenței

După cele spuse mai sus, ar părea inevitabil să vorbim de o concepție „dualistă" asupra realității la Platon: realitățile empirice sunt sensibile, în timp ce Ideile sunt inteligibile; realitățile fizice sunt amestecate cu neființa, în timp ce Ideile sunt ființă în sens pur și total; realitățile sensibile sunt corporale, în timp ce Ideile sunt necorporale; realitățile sensibile sunt coruptibile, în timp ce Ideile sunt realități stabile și eterne; realitățile sensibile sunt relative, în timp ce Ideile sunt absolute; lucrurile sensibile sunt multiple, în timp ce Ideile sunt Unitate. Într-adevăr, mulți cercetători, repetând sau dezvoltând în diferite feluri criticile lui Aristotel, contestă puternic acest „dualism", susținând că „separarea" Ideilor de realitățile sensibile, adică „transcendența", compromite caracterul lor de „cauze".

Aceasta, însă, este o pură prejudecată teoretică, ce trebuie evitată cu grijă, dacă vrem să-l înțelegem bine pe Platon. Trebuie spus că Ideile sunt pe atât de „imanente" pe cât de „transcendente"; ceea ce prea des se uită sau se trece sub tăcere. Pentru Platon, transcendența Ideilor este tocmai rațiunea de a exista (sau temeiul) imanenței lor. Ideile nu pot fi cauza sensibilului (respectiv, „adevărata cauză") dacă nu ar *transcende* sfera sensibilă însăși; și, tocmai prin transcenderea ei ontologică pot să-i fundamenteze structura ontologic imanentă. Cu alte cuvinte, *transcendența Ideilor este tocmai ceea ce le califică pentru rolul pe care îl au ca „adevărate cauze"*. A confunda aceste două aspecte ale lor, sau a le pune pe același plan înseamnă a uita complet „cea de-a doua navigare" și rezultatele sale.

Este interesant de observat, în orice caz, că prima trăsătură la care se referă Platon este tocmai cea a imanenței.

Primele dialoguri prezintă Ideea ca fiind ceea ce rămâne identic în lucruri, ca fiind ceea ce face ca fiecare lucru să fie ce este şi nu altceva, ca fiind ceea ce fixează lucrurile în natura lor şi le face, prin urmare, inteligibile. Ulterior, mai ales pornind de la *Phaidon*, unde enunţă tema „celei de-a doua navigări" şi urmările ei, Platon dezvoltă, pe lângă motivul imanenţei, motivul care, cu precizările teoretice de rigoare, s-ar putea numi, corect, „al transcendenţei".[28] Dacă Ideile se contrapun obiectelor empirice precum inteligibilul sensibilului, fiinţa devenirii, incorporalul corporalului, imobilul mobilului, absolutul relativului, unitatea multiplicităţii, atunci este clar că *ele reprezintă o dimensiune diferită a realităţii, un plan al realităţii înseşi, care este nou şi superior.* În privinţa necesităţii a două planuri diferite ale fiinţei, Platon este foarte explicit, după cum am citit în câteva pasaje mai sus, şi după cum o reia în mod solemn şi în *Timaios*, într-un fragment ce merită citit:

> Există oare ceva ca „focul în sine", sau indiferent care dintre lucrurile despre care vorbim mereu la fel, numindu-le „în sine"? Sau lucrurile pe care le vedem ori le percepem cu vreunul dintre simţurile trupului sunt singurele care au o astfel de realitate şi, în afara lor, nu există altele, niciodată, cu niciun chip? Iar noi vorbim zadarnic şi, ori de câte ori susţinem că există pentru fiecare lucru o formă inteligibilă, spunem doar aşa, vorbe goale?
>
> Acum însă nu se cade nici să trecem peste problema aceasta fără a judeca şi a hotărî ceva, mulţumindu-ne doar să afirmăm fără argumente că este aşa şi nu altfel, nici, pe

[28] O listă foarte bună a expresiilor pe care le foloseşte Platon pentru a indica imanenţa Ideilor şi a expresiilor cu care le indica transcendenţa se găseşte în D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, cit., p. 228 sqq., reluată de noi în *Platone*..., p. 199 sqq, nota 61.

de altă parte, să intercalăm o lungă digresiune într-o expunere ea însăşi lungă. Dacă am putea însă trasa o distincţie importantă şi am putea să o enunţăm pe scurt, ar fi lucrul cel mai potrivit cu acest prilej. Iată aşadar pentru ce anume mă pronunţ eu. Dacă raţiunea şi opinia adevărată sunt *două genuri diferite*, atunci cu siguranţă aceste realităţi, forme pe care noi nu le percepem, ci doar le gândim, există în ele însele; în schimb, dacă, aşa cum cred unii, opinia adevărată nu se deosebeşte cu nimic de raţiune, atunci toate lucrurile pe care le percepem prin mijlocirea trupului trebuie considerate drept cele mai sigure realităţi. *Noi trebuie să spunem însă că acestea sunt două lucruri distincte, deoarece au origini şi proprietăţi diferite.* Una se naşte în noi prin învăţătură, cealaltă prin persuasiune; una e însoţită mereu de adevărul demonstraţiei sale, cealaltă e indemonstrabilă; una rămâne neclintită de persuasiune, pe cealaltă persuasiunea o poate schimba; de opinia adevărată are parte, trebuie să spunem, omenirea întreagă, de cea de-a doua, de raţiune, numai zeii şi un număr mic de oameni.

Aşa stând lucrurile, trebuie să admitem că există, mai întâi, forma identică cu sine, nenăscută şi de nenimicit, care nici nu primeşte în sine ceva venit dintr-altă parte, nici nu intră ea însăşi, undeva, în ceva; ea nu poate fi percepută nici cu văzul, nici cu vreun alt simţ, fiind, de fapt, obiectul de cercetare al gândirii.

În al doilea rând, există ceea ce poartă acelaşi nume cu forma şi îi seamănă ei, dar este perceptibil, născut, în veşnică mişcare, căpătând fiinţă într-un loc anume şi pierind tot de acolo, putând fi cunoscut prin opinie şi percepţie.[29]

Cel care ne-a urmărit până în acest punct, credem că deţine deja toate elementele necesare pentru a trage concluziile privind semnificaţia autentică a teoriei Ideilor, care

[29] *Timaios*, 51 b - 52 a. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, pp. 166-167]

constituie primul şi importantul câştig al primei etape a „celei de-a doua navigări". Odată cu Ideile, aşa cum am arătat de mai multe ori, Platon a descoperit lumea inteligibilului ca *dimensiune incorporală şi metaempirică a fiinţei.* Iar această lume a inteligibilului incorporal transcende, e drept, sensibilul, dar nu în sensul unei „separări" absurde, ci în sensul unei cauze metaempirice (adică de „adevărată cauză"); constituind, deci, adevărata raţiune de a fi a sensibilului. În concluzie, *dualismul lui Platon nu este altceva decât dualismul celui care admite existenţa unei cauze suprasensibile ca raţiune de a fi pentru sensibilul însuşi, reţinând că sensibilul, din cauza auto-contradicţiei sale nu poate avea în sine propria raţiune de a fi.* De aceea, „dualismul" metafizic al lui Platon nu are nimic de-a face cu dualismul ridicol care ipostaziază sensibilul, iar apoi contrapune ipostazierea sensibilului însuşi.

În fine, trebuie menţionat că Platon prezintă, dincolo de aceasta, un alt fel de dualism, care priveşte Principiile supreme, care sunt tocmai două; dar despre acestea vom putea vorbi doar mai târziu, din cauza complexităţii problemelor pe care le implică, şi care trebuie tratate serios şi în mod analitic pentru a înţelege această formă diferită de dualism.[30]

Întorcându-ne la „dualismul" înţeles ca expresie a transcendenţei, trebuie să ne amintim un punct important, care priveşte în mod special faimosul mit al „Hyperuraniului", ce a dat naştere multor neînţelegeri. În realitate, „mitul" nu este logos abstract, ci trebuie înţeles corect drept ceea ce este, adică imagine metaforică şi simbol, un fel de vorbire prin imagini. Dar să citim fragmentul din *Phaidros*, deja foarte cunoscut, în care Platon vorbeşte de acesta:

---

[30] Vom vedea că această formă de dualism are o structură „bipolară" precisă; vezi infra, p. 139 sqq.

Locul acesta supraceresc, niciun poet din lumea noastră n-a apucat să-l cânte şi nici nu-l va cânta vreodată aşa cum se cuvine. Ci, iată cum arată el – căci trebuie, mai cu seamă când vorbim de adevăr, să îndrăznim să spunem adevărul. *Fiinţei înseşi – deci ceea ce există cu adevărat* (οὐσία ὄντως οὖσα), *care nu are nici formă, nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care n-o poate contempla decât cârmaciul sufletului, intelectul, şi care reprezintă obiectul adevăratei ştiinţe – fiinţei, deci, îi este hărăzit locul acesta.* De vreme ce cugetul zeiesc se hrăneşte cu ştiinţă şi inteligenţă pură – şi la fel şi cugetul oricărui suflet dornic să primească ce-i este pe potrivă – este firesc ca ajungând, cu timpul, să privească fiinţa însăşi, el să resimtă bucurie şi, în această contemplare a adevărului, să-şi afle hrana şi mulţumirea sa; şi totul, până în clipa în care roata cerului îl readuce în acelaşi punct. Iară în vreme ce bolta se roteşte o dată, cugetul acesta contemplă dreptatea în sine, contemplă înţelepciunea, contemplă ştiinţa, nu însă pe aceea supusă devenirii, nici pe aceea care îşi schimbă chipul după chipul obiectelor pe care obişnuim să le numim reale, ci adevărata ştiinţă, având ca obiect fiinţa cea adevărată. Tot astfel, sufletul contemplă şi celelalte câte există cu adevărat şi, după ce s-a desfătat îndeajuns, el se cufundă iar în sânul cerului şi se întoarce în sălaşul său.[31]

„Hyperuraniul" înseamnă „loc dincolo de cer", „loc *supraceresc*" şi, deci, dacă este înţeles corect în ceea ce vrea să exprime, indică un loc care nu este unul fizic, ci unul *metafizic*, adică lumea suprasensibilă. „Cerul" este „vizibilul" (şi, prin urmare, sensibilul); „supra-cerul" este „supra-vizibilul" (adică supra-sensibilul, adică metafizicul). Dar trebuie reţinut şi că în mitul Hyperuraniului, dintr-o intenţie clară de a nu

[31] *Phaidros*, 247 c-e [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 444]; cf. şi *Republica*, VI, 509 d (a se vedea Reale, *Platone*..., p. 204 sqq.).

lăsa loc confuziei, Ideile care se află în acel „loc" sunt descrise imediat ca având trăsături ce nu pot avea nimic de-a face cu un „loc" fizic: *nu au nici formă, nici culoare, nici nu pot fi atinse* etc. şi sunt doar la dispoziţia cârmaciului sufletului, adică intelectului.

În concluzie, prin teoria Ideilor, cum am arătat de mai multe ori, Platon a dorit să spună următoarele: *sensibilul se explică numai prin dimensiunea suprasensibilului, coruptibilul doar prin dimensiunea incoruptibilului, mişcătorul prin nemişcător, relativul cu Absolutul, multiplul prin Unu.*

5. Problema spinoasă a relaţiei dintre lumea Ideilor şi lumea sensibilă

Problema raportului dintre unu şi multiplu, care este importantă pentru a înţelege raportul dintre diferitele Idei şi pentru a explica derivaţia lor de la un principiu prim se repropune şi la nivelul explicării raporturilor dintre Ideile însele şi lucrurile sensibile.

Legat de aceasta trebuie să ne amintim că interpretarea raporturilor dintre lumea Ideilor şi lumea sensibilă a fost subiect de neînţelegere deja pentru o parte din contemporani şi chiar pentru anumiţi discipoli ai lui Platon. În *Parmenides*, el face referire şi, parţial, respinge anumite interpretări ce amintesc de cele susţinute de Aristotel în *Metafizica.*

De fapt, în scrierile sale Platon prezintă perspective diferite relativ la această chestiune, afirmând că între inteligibil şi sensibil există a) un raport de *mimesis* (μίμησις) adică de imitaţie, b) sau de *methexis* (μέθεξις) adică de participare, c) sau de *koinonia* (κοινωνία) adică de comuniune, sau d) de *parousia*

(παρουσία), adică de prezență.[32] Aceşti termeni au fost subiect de discuții, trecându-se ocazional şi peste dreapta măsură. Dar Platon, în *Phaidon*, a spus explicit că aceşti termeni trebuie înțeleşi ca simple sugestii asupra cărora el nu avea intenția să insiste şi în privința cărora nu îşi propusese să dea un răspuns ultimativ, pentru că asta ar fi implicat abordarea teoriei Principiilor; ceea ce dorea era, pur şi simplu, stabilirea Idei ca adevărată cauză a sensibilului. El dorea, prin urmare, să se oprească la primul nivel care se atinge în prima etapă a „celei de-a doua navigări". De fapt, pentru a ajunge la răspunsul ultim ar fi trebuit să se refere la protologia „Învățăturilor nescrise".

Dacă ținem cont de toate acestea, termenii platonicieni pomeniți mai sus se clarifică destul de bine, în felul următor, rămânând, desigur, la nivelul câştigat prin prima etapă a „celei de-a doua navigări", şi chiar şi la acest nivel lăsând deschisă o importantă problemă, după cum vom vedea. a) Sensibilul este *mimesis* a inteligibilului pentru că-l imită pe acesta, fără a reuşi să-l egaleze cândva (în devenirea sa continuă se apropie, crescând, de modelul ideal, după care se îndepărtează corupându-se). b) Sensibilul, în măsura în care îşi realizează esența proprie, *participă*, adică are parte de inteligibil (şi tocmai prin această participare la Idee este şi cognoscibil). c) Se poate spune că sensibilul are ceva în comun, adică întâlneşte undeva inteligibilul, din moment ce al doilea este fundamentul primului: în măsura în care sensibilul are ființă şi cognoscibilitate, le are de la inteligibil, şi aceasta în măsura în care respectiva ființă şi inteligibilitate se află în comuniune cu inteligibilul. d) În fine, se poate spune că inteligibilul este *prezent* în sensibil, în măsura în care cauza se află în cauzat, iar principiul în ceea ce s-a născut din principiu.

---

[32] Cf. *Phaidon*, 100 c-d; vezi şi 74 d.

În acest fel, terminologia platoniciană devine clară, determinând şi lămurirea celebrului termen de „paradigmă", adică „model", folosit de Platon pentru a desemna rolul Ideilor în relaţia acestora cu sensibilele care le „imită" şi care sunt aproape nişte „cópii". Prin termenul de „paradigmă", Platon spune ceea ce, în limbaj modern, s-ar putea numi „normativitate ontologică" a Ideii, adică *felul în care trebuie să fie lucrurile, felul lor de a fi*. Ideea de sfinţenie este o „paradigmă" pentru că exprimă felul în care *trebuie* să fie lucrurile sau acţiunile pentru a deveni sfinte; Ideea de frumos este o „paradigmă" pentru că exprimă felul în care trebuie să fie structurate formal lucrurile pentru a fi considerate frumoase, şi aşa mai departe.[33]

În această concepţie rămâne deschisă, pe lângă problema protologică a raportului dintre Unu şi Multiplu, şi problema pe care harta metafizică din *Phaidon* o prezintă ca fiind esenţială (şi de la care porneşte „cea de-a doua navigare"), dar care este lăsată nerezolvată: raportul dintre lucruri şi Idei nu poate fi conceput ca imediat, şi de aceea este nevoie de un *mediator*, adică de un principiu care să opereze imitarea, să asigure participarea, să pună în act prezenţa şi să întemeieze comuniunea. Aceasta este marea problemă a *intelectului* ordonator şi a funcţiei sale. Evident, după cum vom vedea în cele ce urmează, Platon avea soluţia perfectă la această problemă încă de când scria *Phaidon*, anticipând-o în numeroase dialoguri imediat posterioare lui *Phaidon*, pornind de la *Republica*, dar a formulat-o mai amplu, potrivit unei scheme devenite clasice, în *Timaios*. Medierea dintre sensibil şi inteligibil este opera unei Inteligenţe supreme, căreia îi este asociată imaginea, devenită clasică, a „Demiurgului", adică imaginea unui Artizan

[33] Cf. *Euthyphron*, 6 d-e şi introducerea noastră alături de comentariul la acest dialog (Editrice La Scuola, Brescia 1984[6]).

care plămădeşte Principiul material (o spaţialitate indeterminată, un fel de substrat sau excipient inform), în funcţie de „modelul" Ideilor, făcând în aşa fel încât fiecare lucru să se asemene, să imite cât mai bine posibil „paradigma sa ideală". Dar, dacă nu se ţine cont de infiltraţiile substanţiale cu caracter protologic nu se ajunge la rădăcină în soluţionarea acestei probleme. Platon face apel, mai ales în *Philebos*, la categoriile metafizice ale *limitei* şi *nelimitatului*, ale *amestecului* lor şi ale *cauzei amestecului*, pentru a explica lucrarea exercitată de Idei asupra indeterminatei *chora* (asupra substratului de tip material) şi, deci, pentru a descrie cum iau naştere lucrurile din acest „amestec", prin activitatea cauzei ce face amestecul, care este Inteligenţa demiurgică. Această operaţiune este, în ultimă analiză, acţiunea determinantă a Unului asupra indeterminatului multiplu prin Inteligenţă; iar amestecul din care derivă este unitatea în multiplicitate, cum vom vedea. În rest, în acelaşi *Timaios* Platon ne spune explicit următoarele:

> [...] doar divinitatea are şi ştiinţa şi putinţa necesare pentru a contopi *multiplul în unu* (τὰ πολλὰ εἰς ἕν) şi pentru a redesface *unul în multiplu* (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ), în timp ce niciun om nu este şi nici nu va fi vreodată în stare de una sau de cealaltă.[34]

Cine ne-a urmărit până aici va fi înţeles bine că pentru a putea rezolva diferitele probleme ridicate de teoria Ideilor şi enunţate de noi, trebuie rezolvată însăşi marea problemă a protologiei, adică a metafizicii nescrise a lui Platon. Ei bine, tocmai în direcţia aceasta trebuie să ne îndreptăm acum atenţia.

---

[34] *Timaios*, 68 d. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 188]

III. „ÎNVĂŢĂTURILE NESCRISE" ALE PRINCIPIILOR PRIME SUPREME ŞI MARILE CONCEPTE METAFIZICE LEGATE DE ELE

1. Principiile prime identificate cu Unul şi cu Diada mare-şi-mic

A sosit momentul să ne ocupăm de „ipoteza" cea mai importantă, de care pomeneşte harta metafizică trasată de Platon în *Phaidon*, şi pe care *Republica* (considerând-o încununarea tuturor ipotezelor) o aşează chiar deasupra tuturor ipotezelor[1], care coincide cu „lucrurile de mai mare preţ" de care se vorbeşte în *Phaidros*, respectiv cu Principiile prime şi supreme rezervate oralităţii dialectice. Am făcut deja referire de mai multe ori la aceste „Învăţături nescrise"; aici va trebui să trasăm, sintetizând, liniile esenţiale, pentru că numai în lumina lor ontologia Ideilor (şi, prin urmare, întreaga gândire a lui Platon) poate să prindă o formă închegată.

Un început bun pentru înţelegerea preliminară a discursului protologic poate fi oferită de o trăsătură generală privind o caracteristică esenţială a gândirii greceşti. O convingere fundamentală, care se regăseşte la toţi gânditorii preplatonicieni este aceea că *a explica înseamnă a unifica:* Această convingere susţine, în primul rând, teoriile tuturor filosofilor naturii, care încep să explice multiplicitatea fenomenelor cosmosului tocmai reducându-le la *unitatea unui principiu*, sau *anumite principii concepute unitar*, şi ajunge la formularea sa extremă (dar tocmai prin asta instructivă) în doctrinele eleate, *care adună*

[1] Cf. *Phaidon*, 101 e; *Republica*, VI, 510 b; 511 b.

în unitate totalitatea ființei, apropiindu-se de un adevărat monism radical. Dar o astfel de convingere se regăsește și în discursul socratic, centrată întru totul pe întrebarea „ce este acesta", care implică, în general, *reducerea sistematică a obiectului discuției la o unitate*. În mod particular, ceea ce spunem aici se verifică foarte bine în spațiul eticii (interesul principal al lui Socrate): toate manifestările complexe care caracterizează viața morală și politică erau reduse la *unitatea virtuții*, care la rândul ei era redusă, după cum se știe, la *cunoaștere* (pluralitatea virtuților se explica prin reducerea la *o unică esență* ce consta, tocmai, în unitatea adevăratei cunoașteri[2]).

Or, însăși doctrina Ideilor a lui Platon, în complexul său, s-a născut tocmai dintr-o astfel de convingere și dintr-o puternică accentuare a importanței funcției *viziunii sintetice*, către care tinde operația metodică a „unificării" multiplului care urmează să fie explicat. Pluralitatea lucrurilor sensibile se explică tocmai prin reducerea sintetică la *unitatea Ideii* corespondente. În plus – cum am văzut deja – teoria Ideilor stă la începutul unei alte pluralități, chiar în noul plan metafizic al inteligibilului. De fapt, dacă mulți oameni empirici sunt unificați și explicați de Ideea corespondentă de om, pluralitatea copacilor de Ideea de copac, multiplicitatea manifestării frumuseții de Ideea de frumos și așa mai departe, pentru toate realitățile empirice pe care le numim cu același nume, atunci este evident că multiplicitatea sensibilă va fi simplificată și rezolvată de Ideile inteligibile, dar *pluralitatea inteligibilă, la rândul său, nu se rezolvă*. Trebuie să se țină seama și de faptul că Platon admite idei nu doar pentru acele lucruri pe care le numim realități substanțiale (om, animale, vegetale etc.) dar și pentru toate calitățile și toate aspectele lucrurilor grupate sintetic (frumos, mare, dublu și așa mai departe),

[2] Vezi volumul II, p. 144 sqq.

astfel încât pluralitatea lumii Ideilor (adică pluralitatea realităților inteligibile) reiese a fi destul de mare, cum observa deja Aristotel des ul de pregnant.[3]

Este evident, deci, că teoria Ideilor nu putea fi explicația ultimativă. De fapt, „multiplul" sensibil se explică prin „multiplul" inteligibil, dar acesta din urmă, ca „multiplu", cere o explicație ulterioară; prin urmare, *se impune necesitatea de a urca la un nivel secund de întemeiere metafizică.* Ei bine, în dialogurile sale și pentru cei ce se limitau la citirea lor, Platon a considerat că primul nivel de întemeiere metafizică este suficientă, pentru că, odată ce s-a ajuns la teoria Ideilor diferitele doctrine pe care le așternea în scris se justificau destul de bine. Dar cu elevii din interiorul Academiei, pentru a rezolva problemele cauzate de însăși teoria Ideilor, el a discutat pe larg *al doilea nivel de întemeiere.*

Se realiza, în felul acesta, și ultima etapă a „celei de-a doua navigări" și se actualiza momentul concluziv, tocmai potrivit planului trasat pe harta metafizică din *Phaidon.* Schema raționamentului care susține duplicitatea nivelului de întemeiere metafizică este următoarea. Așa cum sfera pluralității sensibile depinde de sfera Ideilor, în același fel, *sfera pluralității Ideilor depinde de o sferă de realitate superioară, din care derivă Ideile, și aceasta este sfera supremă și primă în sens absolut.* Această sferă este constituită, de aceea, din Principiile prime (care sunt Unul și Diada indefinită, despre care vom vorbi imediat). Platon le numește explicit, după cum știm, τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα[4], și tocmai acesta este motivul pentru care propunem denumirea de *protologie* (discurs despre Principiile prime) doctrina care se ocupă de ele.

---

[3] Cf. Aristotel, *Metafizica*, M. 4 1078 b-1079 a.

[4] *Scrisoarea a VII-a*, 344 d.

Această doctrină conține temeiul ultimativ, pentru că prezintă Principiile din care izvorăsc Ideile (care, la rândul lor, explică celelalte lucruri), și, de aceea, oferă explicația totalității lucrurilor care sunt. Este clar, deci, felul în care ontologia Ideilor și protologia sau teoria Principiilor constituie *două nivele distincte de întemeiere*, două planuri succesive de cercetare metafizică, adică etape ale „celei de-a doua navigări".

Iată cele trei mărturii fundamentale:

> Platon socotește că elementele Formelor [= Ideilor] sunt și elementele tuturor lucrurilor [*primul nivel*]. Pentru el, principii ale Formelor sunt Marele-și-micul luat în calitate de materie, și Unul luat în calitate de Ființă [*al doilea nivel*].[5]

> În ceea ce-l privește pe Platon, s-ar părea că, înaintând spre principii, tratează despre alte (lucruri) pe care le atașează Ideilor [*primul nivel*], pe acestea numerelor, și astfel, de la ele ajunge la principii [*al doilea nivel*], ca apoi să urmeze (logicii) generării, până la cele amintite mai înainte.[6]

> Este limpede, așadar, din cele spuse până acum, că principiile ființelor perceptibile doar cu mintea trebuie să fie necorporale. Dacă cumva, însă, există ființe necorporale care există înaintea corpurilor, prin acest fapt ele nu sunt însă în mod necesar și elemente ale realităților care există și a principiilor prime. Să ne uităm, de exemplu, la Idei, care potrivit lui Platon sunt necorporale și există înainte de corpuri, iar fiecare dintre lucrurile care iau naștere, se naște în baza unor raporturi cu acestea [*primul nivel*]. În ciuda

---

[5] Aristotel, *Metafizica*, A 6, 987 b 18-21 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9) [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 64]

[6] Teofrast, *Metafizica*, 6 b 11-16 (Gaiser, *Test. Plat.*, 30 = Krämer, 8) [trad. rom. de Irina Ilie, *Metafizica*, Ed. Paideia, 1998, p. 21]

acestui fapt, însă, *nu înseamnă că ideile sunt neapărat şi principiile prime ale lucrurilor, din moment ce despre fiecare dintre ele, luată separat, se spune că este una, în timp ce privite toate la un loc sau mai multe la un loc, se spune că sunt două, trei, patru; de aceea, trebuie să existe ceva ce e şi deasupra realităţii lor, adică numărul, la care dacă participă unu, doi, trei sau un număr mai mare se spune că este.*

[...] Aşadar, principiile fiinţelor sunt două, *unitatea primă*, la care participă toate unităţile ce pot fi numărate şi datorită căreia, de fapt, şi sunt socotite ca atare, şi *dualitatea indeterminată*, la care iau parte toate dualităţile determinate şi datorită căreia, de fapt, sunt socotite dualităţi [*al doilea nivel*].[7]

Problema metafizică prin excelenţă pentru greci este, cum spuneam mai sus, următoarea: „de unde *pluralitatea*?", adică „de ce şi în ce mod această trecere de la *Unu* la *multiplu*?"[8] Noutatea pe care o aduce Platon la nivelul protologiei stă, tocmai, în această tentativă de a *„justifica" radical şi ultimativ multiplicitatea în general în funcţie de Principiile Unului şi Diadei indefinite şi de structura lor bipolară.*

„Diada" sau „Dualitatea indeterminată" nu este, desigur, numărul doi, aşa cum nici Unul în sensul de Principiu nu este numărul unu. Ambele Principii au *statură metafizică* şi, deci, sunt *meta-matematice.* Subliniem în mod particular că „Diada" este *Principiul şi rădăcina pluralităţii fiinţelor.* Ea este concepută ca dualitate a marelui-şi-micului în sensul că este mărime infinită şi micime infinită, în măsura în care este tendinţă către marele infinit şi micul infinit. Tocmai din cauza acestei duplicităţi de direcţie (către infinit de mare

[7] Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, X, 258 şi 262 (Gaiser, Test. Plat., 32 = Krämer, 12)

[8] Heraclit spunea, să ne amintim, tocmai asta: „[...] din toate unu şi din unu toate" (Diels-Kranz 22 B 11), fragment pe care în primul volum l-am ales ca motto pentru tratarea filosofiei presocratice (vezi Vol. I., p. 69) şi a făcut apel de mai multe ori la Unu.

şi către infinit de mic) se numeşte „Diadă infinită" sau „indefinită" şi, în consecinţă, este calificată atât ca dualitate de mult-şi-puţin, sau mai mult-şi-mai puţin, mai mare-şi-mai mic cât şi ca inegalitate structurală. Cu o terminologie mai specifică şi mai tehnică, chiar dacă aceasta nu este folosită explicit de Platon, putem spune, prin urmare, că *Diada este un fel de „materie inteligibilă"*, cel puţin la nivelele cel mai înalte (respectiv cu excluderea sferei cosmologice, în care Diada devine materie sensibilă, cum vom vedea). Aceasta este o multiplicitate in-determinată şi in-definită, care, servind ca substrat acţiunii Unului, produce multiplicitatea lucrurilor în toate formele sale; şi, astfel, pe lângă faptul că este Principiul pluralităţii orizontale, este şi Principiul gradaţiei ierarhice a realului. Problema de la care am pornit, prin urmare, se poate rezolva astfel: pluralitatea, diferenţa şi gradaţia fiinţelor se naşte din *acţiunea Unului care determină Principiul opus Diadei*, care este o pluralitate indeterminată. Cele două Principii sunt, de aceea, *originare în mod egal.* Unul nu ar avea eficacitate productivă fără Diadă, chiar dacă este ierarhic superior. De dragul exactităţii trebuie să spunem că ar fi imprecis să se vorbească de *două* Principii, dacă se ia *doi* în sens aritmetic. De fapt, numerele fiind posterioare Principiilor şi derivând din acestea nu se pot aplica Principiilor decât în sens metaforic. Astfel putem vorbi de două Principii, înţelegând „doi" în sens prototipic. *Ar fi mai exact să se vorbească în acest caz nu de dualism, ci de „polarizare" sau de „bipolarizare", în măsura în care unul din Principii pretinde existenţa celuilalt din motive structurale.*

2. Fiinţa ca sinteză (amestec) a două Principii

Acţiunea Unului asupra Diadei este un fel de de-limitare, de-terminare şi de-finire a nelimitatului, indeterminatului şi indefinitului, sau, cum pare că a spus şi Platon, de egalizare a inegalului.[9] Fiinţele ce derivă din activitatea Unului asupra Diadei sunt, de aceea, un fel de sinteză ce se manifestă ca o unitate-în-multiplicitate, care e o de-finire şi de-terminare a infinitului şi indeterminatului. Acesta este miezul protologiei platoniciene: *fiinţa este produsă de două principii originare şi, deci, este o sinteză, un amestec de unitate şi multiplicitate, de determinant şi indeterminat, de limitant şi nelimitat.* Asupra acestei probleme Platon va merge până acolo încât îi va da o introducere în scrierile lui, în mod particular în *Philebos*.

În privinţa statutului Unului conceput ca fiind dincolo de fiinţă, documentaţia tradiţiei indirecte este săracă. O sursă ne spune că Unul este „*melius ente*"[10], dar Platon ne oferă cea mai spectaculoasă pregustare a ei tocmai în cea mai importantă lucrare a sa. De aceea, asupra semnificaţiei statutului metafizic al Unului (care coincide cu Binele), înţeles ca fiind dincolo-de-fiinţă, ne vom referi mai târziu, interpretând afirmaţiile platoniciene ce se găsesc în *Republica*, unde Binele este definit explicit ca ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[11]

Statutul Diadei ca *nefiinţă*, sau ca acel ceva aflat dedesubtul fiinţei, ne este descris în termenii următori:

---

[9] Vezi Krämer, *Platone...*, p. 155 sqq. şi documentele de la p. 156, nota 6.

[10] Proclos, *In Plat. Parm.*, p. 38 sqq. Klibansky-Labowsky, partea ce ne-a parvenit doar în traducerea lui Wilhelm de Moerbeke (Gaiser, Test. Plat., 50).

[11] *Republica*, VI, 509 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 309]

> Astfel că, despre acest lucru se spune că este instabil, inform, indefinit şi *nefiinţă*, în virtutea negării fiinţei. Cu aceasta nu are nimic de-a face nici principiul, nici esenţa, ci se mişcă într-o stare de dezordine.[12]

Dar, este important să insistăm asupra unui punct. Această concepţie a celor două Principii supreme legate prin *conexiuni bipolare* şi concepţia despre fiinţă (la toate nivelele, de la cel mai înalt la cel mai de jos) ce rezultă din ea, ca un „amestec" de structură bipolară, oglindesc, în mod perfect, în dimensiune metafizică, această caracteristică tipică a gândirii grecilor, la toate nivelele, în special *teologic*, *filosofic* şi *moral*.

Dacă ar fi să cercetăm expresia cea mai matură a teologiei greceşti, aceea din *Teogonia* lui Hesiod, am remarca faptul că, la origine, Zeii şi forţele cosmice se împărţeau în *două sfere opuse*, pornind de la Haos şi Gaia, având, după cum bine s-a evidenţiat, trăsăturile de „amorf" şi „formă", care tocmai prin această opoziţie însumează întreaga realitate. Chiar şi în a doua fază a teogoniei, respectiv cea a venirii stăpânirii lui Zeus şi, deci a zeilor olimpieni, această concepţie de fond devine evidentă. Titanii, înfrânţi de Zeus, sunt aruncaţi în Tartar, care este „contra-lumea polar opusă" Olimpului. Dar mai este ceva. Fiecare dintre zei pare a fi un *amestec de forţe având caracteristici polar opuse*. Apollo, de exemplu, are ca simboluri lira duioasă, dar şi crudul arc cu săgeţi; Artemis este fecioară, dar şi protectoare a femeilor care nasc, şi aşa mai departe. În plus, fiecare divinitate are *o altă divinitate polar opusă*. De exemplu, Apollo o are în

[12] Simplicius, *In Arist. Phys.*, p. 248, 13-16 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 31 = Krämer, 13).

persoana lui Dionysos, Artemis o are pe Afrodita, şi aşa mai departe.[13]

De aceea, Paula Philippson a avut dreptate să spună că *„forma polară" este structura de bază a teogoniei elene şi, în general, a modului de gândire elen.* Să citim concluziile ei asupra acestui argument, care se armonizează perfect cu ceea ce dorim să spunem aici şi care dovedesc, în mod elocvent, după părerea noastră, teza ce-o susţinem. „Forma polară a gândirii vede, concepe, modelează şi organizează lumea, ca unitate, în cupluri. Ele sunt forma în care lumea se înfăţişează spiritului grec, în care acesta transformă şi concepe ordonat şi ca fiind ordonat multiplicitatea lumii. Aceste cupluri de contrarii ale formei polare a gândirii sunt fundamental diferite de cuplurile de contrarii ale gândirii monistice sau ale celei dualiste, în domeniul cărora se exclud, sau războindu-se unele cu altele se distrug reciproc, sau, reconciliindu-se încetează să mai existe ca nişte contrarii [...]. În forma de gândire polară, însă, contrariile unui cuplu nu numai că sunt strâns legate unele de altele, precum polii axei unei sfere, dar ele, în intimitatea existenţei lor logice, precise, adică *polare*, sunt condiţionate de opoziţia lor: pierzând polul opus ar pierde sensul propriei existenţe. Acest sens constă în faptul că acestea, ca şi contrarii – în acelaşi fel ca axa ce le desparte şi le leagă în acelaşi timp – sunt părţi ale unei unităţi mai mari care nu se defineşte exclusiv în funcţie de ele: pentru a ne exprima în termeni geometrici, sunt puncte pe o sferă ce este perfectă în sine. Această formă polară a gândirii determină în

[13] Vezi P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944; traducere italiană sub titlul: *Origini e forme del mito Greco*, Bringhieri, Torino 1983, *passim*.

mod necesar orice obiectivare a gândirii greceşti. De aceea, şi viziunea greacă a divinului se află sub semnul ei."[14]

Concepţia bipolară, de care vorbim, constituie cu adevărat o orientare determinantă a gândirii greceşti, cum a recunoscut-o explicit şi Aristotel în privinţa gândirii filosofice:

> În plus, una dintre seriile de contrarii este reprezentată de privaţiune. Iar toate cele sunt reductibile la *ceea-ce-este* şi la *ceea-ce-nu-este*, cât şi la *unu* şi la *mulţime*; de pildă, starea aparţine la unu, mişcarea mulţimii. Dar aproape toată lumea admite că cele-ce-sunt şi Fiinţa *constau din contrarii*; toţi, aşadar, consideră principiile ca fiind contrarii. Unii invocă /ca principii contrarii/ imparul şi parul, alţii caldul şi recele, alţii limita şi nelimitatul, alţii Prietenia şi Ura. Şi *toate lucrurile par reductibile la unu şi la mulţime.* (Să fie considerată drept deja realizată de noi operaţia acestei reducţii). Iar principiile, şi în special cele /ştiute/ din partea celorlalţi /filosofi/ se distribuie în contrarii precum în genuri.[15]

Evident, alături de gândirea filosofică putem face apel şi la *gândirea morală* a grecilor, mai ales aşa cum era exprimată ea de cei Şapte Înţelepţi şi poeţii gnomici, la care această polaritate şi sinteză structurală de principii opuse este evidentă. Maxima „cu măsură", „nimic prea mult", „păstrează măsura", „măsura este lucrul cel mai bun" presupun tocmai o limită opusă unei „lipse de limită" (aceasta din urmă fiind excesul şi defectul), adică *o viziune sintetică cu o conotaţie polară.* Această teză o va folosi mult şi Aristotel în celebra sa doctrină a „virtuţilor etice".

---

[14] Philippson, *Origini*..., p. 65 sqq.

[15] Aristotel, *Metafizica*, G 1, 1004 b 27 - 1005 a 2. [trad. rom. de Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2001, p. 133]

În concluzie, teoria platoniciană a Principiilor, cu caracteristicile ilustrate mai sus, reprezintă cu adevărat *doctrina filosofică cea mai înaltă și modul cel mai tipic și mai profund al felului general de a gândi al grecilor și a imaginarului lor, exprimând cu adevărat culmea spirituali-tății grecești.*

3. Diviziunea pe categorii a realului

Prin urmare, de la Principiile supreme provin Numerele ideale, Ideile, care au o structură numerică și, deci, toate lucrurile. Platon, însă, nu s-a limitat la această deducție, și, pentru a preveni criticile, adică pentru a argumenta suplimentar, a prezentat o schemă generală de împărțire pe categorii a întregii realități *cu scopul de a demonstra felul în care toate ființele provin din două Principii, în măsura în care derivă din amestecul lor.* Este vorba de o argumentație de importanță teoretică și istorică foarte mare, pentru că, pe lângă faptul că, prin aceasta, se clarifică liniile directoare ale „Învățăturilor nescrise", ele stau și la baza doctrinei despre categorii a lui Aristotel (care se inspiră din ea în mod hotărâtor, chiar dacă o duce într-o direcție diferită).

Această împărțire pe categorii apare atestată destul de amplu în izvoare de încredere[16], dar și în dialoguri. Iată schema ei sintetică:

Ființele se împart în:
1. *ființe în sine* (de exemplu: om, cal, pământ, apă etc.);

[16] Mai ales de Sextus Empiricus, *Adversus Matehm.*, X 263 sqq. (Gaiser, *Test. Plat.*, 32 = Krämer, 12); Simplicius, *In Arist. Phys.*, pp. 247, 30 sq. Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 31 = Krämer, 13); diverse pasaje din *Divisiones Aristoteleae* (Gaiser, *Test. Plat.*, 43 și 44 = Krämer, 27-31)

2. *ființe ce există în raport cu altceva*, care la rândul lor se subdivid în:

a. *opuse contrare* (de exemplu: egal – inegal, mobil – imobil, convenient – inconvenient);

b. *corelative* (de exemplu: mare – mic, înalt – scund, stânga – dreapta);

Poate surprinde, la o primă vedere, distincția dintre contrarii (*2a*) și corelativi (*2b*), având în vedere că ambele sunt ființe-în-relație-cu-altul. Dar primele se deosebesc net de celelalte: de fapt, contrariile nu pot exista împreună, iar dispariția unuia dintre contrarii coincide cu producerea celuilalt (să ne gândim la viață și moarte, la mișcare și repaus); din contră, corelativii au ca trăsătură distinctă faptul că apar și dispar împreună (nu există sus fără jos, stânga fără dreapta și altele asemenea). În plus, primele *nu admit un termen mediu* (nu există o cale de mijloc între moarte și viață sau mișcare și repaus); însă corelativii îl admit (între mare și mic există *egalul*, între mai mult și mai puțin *suficientul*, între acut și grav *armonia*). În fine, trebuie spus că aceste distincții pe categorii, și, deci, aceste categorii diverse, nu sunt distincții logice abstracte, ci *cunoștințe legate de structura ființei înseși*. Același lucru este, evident, valabil și pentru corelativii opuși, fie la nivel general, fie la nivel particular. Ne găsim, prin urmare, în fața unor Idei foarte generale.

Această distincție pe categorii a ființelor se bazează pe o schemă de rapoarte, tipice pentru lumea ideală, care urcă de la specii la genuri, adică în direcția universalului, potrivit progresiei următoare.

1) „Ființele în sine" (sau substanțiale) cad sub genul unității. De fapt, ființele în sine, sau substanțiale, sunt perfect *diferențiate, definite* și *determinate*, și orice lucru este diferențiat,

definit şi determinat tocmai în măsura în care este una (adică prin acțiunea adecvată a Unului).

2*a*) Ființele care sunt în raport de „opoziție de contrarietate", respectiv contrariile, intră în genurile „egal" şi „inegal" (diferit). Primul din membrii acestei serii nu se află în domeniul lui „mai mic şi mai mare", pe când al doilea se află. De exemplu, în timp ce ceea ce este în repaus nu poate fi mai mult sau mai puțin în repaus, la fel, ceea ce este convenient nu poate fi mai mult sau mai puțin astfel, ceea ce este mişcat nu poate fi mai mult sau mai puțin mişcat, iar ceea ce nu este convenient nu poate fi mai mult sau mai puțin inconvenient. Ulterior „egalul" este redus la Unu pentru că Unu reprezintă egalul cu sine însuşi în formă primară. Din contră, „inegalul", în măsura în care se află în domeniul lui mai mult şi mai puțin, implică şi excesul şi defectul, deci poate fi redus la Principiul Diadei indefinite.

2*b*) Ființele care constituie cupluri „corelative" implică o referință la „exces şi defect", relația lor fiind reciprocă şi nu definită structural, în măsura în care fiecare dintre termeni poate să crească sau să descrească, deci, să devină „mai mult sau mai puțin". De exemplu, în cuplul „mai mare sau mai mic" primul termen poate fi „mai mult sau mai puțin" decât este într-un moment anume şi la fel şi cel de-al doilea. Acelaşi lucru este valabil şi pentru cuplul „sus şi jos" şi pentru celelalte corelative. De fapt, acest tip de raport se bazează pe indeterminarea celor doi termeni. Aceste ființe sunt puse sub genul de „exces şi defect". Iar „exces şi defect", după cum ştim, se reduce la Principiul Diadei indefinite.

Este inutil să mai precizăm că reducerea la Principii, de care am vorbit mai sus, nu implică faptul că unele ființe ar depinde exclusiv de una şi altele de alta, pentru că *tot ce este posterior Principiilor implică amestecul şi sinteza lor*. Mai degrabă

este vorba de faptul că în cazul anumitor ființe acțiunea primului Principiu (a Unului) este prevalentă, pe când la alte ființe prevalența este de partea celuilalt principiu (al Diadei indeterminate). În orice caz, *unitatea* rămâne constitutivă ontologic, chiar și în cazul în care Principiul nu este *prevalent*.[17]

4. Numere ideale și structura numerică a realului

Un alt punct care a fost mereu un obstacol important în înțelegerea protologiei platoniciene este cel al *doctrinei Numerelor Ideale* și tipica *reducere platoniciană a Ideilor la Numere*, cu alte cuvinte, conceperea Ideilor ca Idei-numere. Știm că această conexiune între Idei și Numerele ideale nu a venit împreună cu descoperirea teoriei ideilor, ci ulterior.[18] Probabil a venit cu ocazia formulării sistematice și globale a teoriei Principiilor, adică atunci când Platon a fost în măsură să furnizeze fundamentarea protologică a ontologiei Ideilor.

O primă clarificare va preveni o serie de confuzii și echivocuri. Numerele ideale, de care ne ocupăm, nu sunt cele *matematice*, ci cele *metafizice*: adică, sunt, de exemplu, Doi ca esență a dualității, Trei ca esență a trinității etc. Numerele ideale sunt, prin urmare, esențe ale numerelor matematice și

---

[17] Primul cercetător care a explicat pe larg și reevaluat această doctrină a fost P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949. Vezi, de asemenea, Krämer, *Arete*..., pp. 282-379; 438 sqq.; Krämer, *Platon*..., p. 159 sqq.; Gaiser, *Platons*..., p. 24 sqq.; 73-88; 177 sqq.; Gaiser, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, în AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968, pp. 31-84 și în mod special p. 63 sqq.; Reale, *Platone*..., pp 261 sqq.

[18] Cf. Aristotel, *Metafizica*, M 7, 1078 b 7-12; vezi ce spunem noi în *Platone*..., p. 244 sqq.

ca atare sunt „inoperabile", adică nu pot fi supuse operațiunilor aritmetice. Ele au, deci, un statut metafizic diferit de cel al numerelor matematice, tocmai pe motivul că nu sunt pur și simplu numere, ci esența numerelor. De aceea, nu are sens, de exemplu, să se însumeze esența lui doi cu esența lui trei, sau să se scadă esența lui doi din esența lui trei. Numerele ideale constituie, de aceea, modele supreme ideale. În plus, Numerele ideale sunt prezentate ca „primele generate", pentru că (așa cum a fost bine pus în lumină de cercetători), *ele reprezintă în formă originară, deci paradigmatică, acea structură sintetică de unitate-multiplicitate care caracterizează toate planurile diferite ale realului și toate ființele la toate nivelele.* Esența Numărului ideal constă într-o determinare și delimitare specifică produsă de Unu asupra Diadei, care este o pluralitate indeterminată și nelimitată de mare-și-mic.

Cu această precizare putem clarifica o serie de puncte cheie pentru înțelegerea acestei dificile doctrine.

a) Între Idei și Numere există o conexiune strânsă, dar *nu o identificare ontologică totală.*

b) Ideile particulare nu se reduc fiecare la un număr anume. Platon nu urmează o abordare aritmologică sau aritmosofică și nu avem de-a face cu vreo mistică a numerelor. Această doctrină aparține pitagoreicilor și mai ales neopitagoreicilor, în timp ce calea urmată de Platon este una *puternic raționalistă.*

c) Această doctrină platoniciană nu poate fi interpretată pe baza conceptului modern de număr *întreg*, care să exprime o anumită cantitate, dincolo de a fi o pură abstracție conceptuală. O. Töplitz a arătat că pentru greci numărul trebuie mereu gândit nu neapărat ca număr întreg, adică un fel de mărime compactă, ci ca un raport articulat de mărimi și fracțiuni de mărimi, de *logoi* și *analogoi*. Dacă este așa, atunci *logosul* grec va fi legat esențialmente de dimensiunea

numerică şi semnifică în mod fundamental un „raport". De aceea, pentru greci devine natural *să traducă „relaţiile"* în *„numere"* şi să indice cu numere relaţiile, tocmai din cauza acestei conexiuni între număr şi raport.[19] Pe baza acestor precizări, iată care este soluţia dificultăţilor în discuţie. Fiecare Idee se află aşezată într-un loc anume al lumii inteligibile, în funcţie de universalitatea sa mai mare sau mai mică şi în funcţie de genul de raporturi, mai mult sau mai puţin complexe, pe care le are cu alte Idei (care se găsesc mai sus sau mai jos de ea). Această *ordine de raporturi*, deci, poate fi reconstruită şi determinată prin dialectică, şi, din motivele explicate, poate fi exprimată „numeric" (având în vedere că numărul exprimă un raport). *Deci, în concepţia numărului ca „raport" (logos) stă cheia pentru citirea şi înţelegerea acestui punct cu adevărat foarte delicat al „Învăţăturii nescrise"*.

d) Numerele ideale nu multiplică fiinţele fără măsură şi fără motiv întemeiat. Aristotel, de fapt, ne spune explicit că pentru Platon, în privinţa generării numerelor ideale, „procesul naşterii numerelor se opreşte la Decadă".[20] De aceea, el punea în legătură cu Decada şi îi subordona acesteia procesele deductive ale tuturor celorlalte numere. Probabil că reducea numerele întregi (dar şi acestea concepute în mod articulat) la Decadă şi înţelegea toate celelalte numere ca *logoi*, în sensul precizat mai devreme.

---

[19] O. Töplitz, *Das Verhältniss von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, în «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik» 1 (1929-1931), 3-33, acum în culegerea de studii editată de O. Becker, *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, pp. 45-75. Această teză a fost preluată şi difuzată de J. Stenzel, P. Wilpert, iar apoi de Gaiser şi Krämer.

[20] Cf. Aristotel, *Metafizica*, M 8, 1084 a 12 - b 2; Λ 8, 1073 a 18-22. (Daiser, *Test. Plat.* 61 şi 62).

Această doctrină, la fel ca cea a Principiilor prime, departe de a fi o deviaţie a gândirii lui Platon, sau o neînţelegere din partea discipolilor, reprezintă o culme metafizică, ce descoperă în manieră teoretică una din constantele emblematice ale spiritului grecilor.

Pentru a explica teoria Ideilor din dialoguri şi dimensiunea „vizuală" pe care o implică, Friedländer scrie (cum deja am văzut) că „Platon avea [...] ochiul plastic al grecului, un ochi de aceeaşi natură cu cel cu care Policlet a văzut canonul [...]; şi de aceeaşi natură cu ai matematicianului care privea formele geometrice pure".[21] Ei bine, noi credem că asta e valabil chiar mai mult în ceea ce priveşte reducerea Ideilor la Numere, cum ne-o demonstrează perfect arta grecilor. De fapt arhitectura şi sculptura greacă se bazau pe un „*canon*" (corespondent *nomos*-ului, adică legii ce ordona muzica), care exprima (contrar celor din alte culturi) o „regulă de perfecţiune" esenţială, pe care grecii o indicau într-o proporţie perfect exprimabilă în manieră exactă prin numere. Prin urmare, „*forma (= Ideea)", care se realizează în diferite moduri în artele plastice, pentru greci era reductibilă la proporţie numerică şi la număr*. Mai mult, perfecţiunea figurii şi formei redată în sculptură era legată nu numai de rapoartele numerice ale părţilor între ele şi ale părţilor cu întregul, *ci şi de formele geometrice*.

Să ne amintim, de exemplu, celebra reprezentare, devenită clasică şi desemnată cu expresia *homo quadratus* (în greacă ἀνὴρ τετράγωνος, care înscria în mod perfect omul într-un pătrat, iar acesta într-un cer, cu centrul în ombilic. Chiar şi în privinţa ceramicii existau canoane exprimate în *proporţii numerice*, care determinau rapoartele între lărgime şi lungime, şi mergeau de la simplu spre complex, reflectând proporţia

[21] Friedländer, *Platon*..., p. 13 (trad. it., p. 15).

secțiunii de aur, larg utilizată chiar și în construcțiile de edificii și statui.[22]

Iată, acum, concluziile la care doream să ajungem. *Ochiul plastic al grecului nu vedea Forma sau Figura (Ideea)* ca ceva ultimativ, ci vedea, *dincolo de aceasta, ceva ulterior, adică numărul și raportul numeric.* Să transferăm asta în planul „celei de-a doua navigări" al lui Platon; se va avea în acest fel corespondența exactă, la nivel metafizic, a ceea ce artiștii greci au exprimat prin creațiile lor. *Ideile exprimă formele spirituale și esențele lucrurilor, nu sunt rațiunea ultimă a lucrurilor, ci presupun ceva ulterior, ceva ce constă tocmai în Numere și rapoarte numerice și, deci, în Principiile supreme de la care izvorăsc și Numerele și rapoartele numerice.*

5. Realitățile matematice

Am precizat mai sus că *Numerele ideale* (asemenea ideilor, care, având o structură numerică, sunt calificabile drept Idei-numere) *sunt foarte diferite de numerele și de obiectele matematice în general*, care ocupă un loc intermediar (μεταξύ), din punct de vedere ontologic, adică un loc care se află între ființele ideale și cele sensibile.

Iată în acest sens o mărturie foarte importantă a lui Aristotel:

> Apoi, Platon susține că, alături de lucrurile senzoriale, dar și de Forme [= Idei, *n.t.*], există, situate între ele, și *entitățile matematice*; *ele diferă* (μεταξύ) *de lucrurile sensibile* prin faptul că sunt eterne și neschimbătoare, iar de Forme diferă

[22] Vezi, pe această temă, excelentele pagini ale lui W. Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, vol. I: *Ancient Aestethics*, The Hague-Paris-Warszawa 1970.

prin faptul că sunt multiple, asemănătoare între ele, în timp ce Forma este, fiecare în parte, o unicitate.[23]

Această doctrina poate surprinde la o primă vedere, dar, în realitate, se încadrează perfect în tabloul general al gândirii platoniciene. Aceste entităţi matematice sunt „intermediare" în măsura în care, pe de o parte, sunt *imobile* şi *eterne*, precum Ideile (şi Numerele ideale) şi, pe de altă parte, sunt *mai multe din aceeaşi specie*. Posedă, prin urmare, în acelaşi timp, o trăsătură fundamentală a Ideilor şi o trăsătură fundamentală a lucrurilor sensibile şi, de aceea, sunt „intermediare". Platon le-a introdus din următoarele motive. a) Numerele pe care le foloseşte aritmetica, precum şi mărimile folosite de geometrie nu sunt de natură sensibilă, ci inteligibilă, cum atestă ştiinţele ce se ocupă de ele. b) Pe de altă parte, numerele şi mărimile folosite de aritmetică şi geometrie nu pot fi Numere ideale şi Mărimi ideale, pentru că operaţiunile aritmetice implică multe numere egale, iar operaţiunile şi demonstraţiile geometrice implică numeroase figuri egale şi multiple figuri care sunt variaţii ale aceleiaşi esenţe (de exemplu, multe triunghiuri egale şi toate formele de care se vorbeşte în demonstraţii), în timp ce fiecare dintre Numerele ideal este unic, aşa cum este unică fiecare Figură Ideală.

Dacă se ţine cont de aceasta se pot justifica bine concluziile lui Platon referitoare la existenţa *entităţilor matematice* cu caracter „intermediar" între lumea inteligibilă şi lumea sensibilă. Entităţile matematice sunt precum realitatea inteligibilă, pentru că sunt imobile şi eterne, în timp ce sunt asemănătoare realităţii sensibile, pentru că există mai multe

[23] Aristotel, *Metafizica*, A 6, 987 b 14-18 [trad. rom. de Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2001, p. 64] (Gaiser, Test. Plat., 22 A = Krämer, 9). Vezi bibliografia din Vol. X.

din aceeaşi specie. Esenţa teoretică a acestei doctrine trebuie căutată în convingerea fermă a lui Platon că există o corespondenţă structurală perfectă între cunoaştere şi fiinţare („căci e tot una a gândi şi a fi"[24]) şi, de aceea, unui nivel anume de cunoaştere trebuie să-i corespundă un nivel al fiinţei.

De aceea, nivelului cunoaşterii matematice, care este superior cunoaşterii sensibile, dar inferior nivelului dialectic de cunoaştere, trebuie să-i corespundă un plan care să aibă aceleaşi conotaţii ontologice (în cazul nostru este vorba de *o pluralitate de numere* similare necesare pentru operaţiuni, de *o pluralitate de figuri* similare – o pluralitate de pătrate sau de triunghiuri, şi altele – cerute de operaţiunile şi demonstraţiile geometrice).

Această „Învăţătură nescrisă" este esenţială pentru înţelegerea structurii gnoseologice platoniciene din dialoguri (în particular, din *Republica*) având în vedere că este un element fundamental al sistemului. În plus, ea furnizează un excelent punct de pornire pentru cunoaşterea realităţii înseşi. Asta explică perfect rolul cognoscitiv pe care Platon îl atribuia matematicii în Academie, cu scopul de a pregăti gândirea dialectică. De aceea, Gaiser afirmă, pe bună dreptate: „[...] tocmai pentru că realităţile matematice, în sens strict, stau în mijlocul structurii fiinţei iar aici se reunesc în mod vizibil caracteristicile opuse a ceea ce e subordonat şi supraordonat, în domeniul obiectelor matematice este posibil să se întrevadă *un Model al întregii realităţi*".[25] Evident, va fi vorba de un „model" în sens *analogic*, în măsura în care matematica şi metafizica rămân distincte. De fapt, „structura fiinţei înseşi nu este de tip matematic; iar considerate în

[24] Este faimosul fragment din Parmenide, Diels-Kranz, 28 B 3.
[25] Gaiser, *Platons...*, 98.

ansamblul lor, legile matematice nu-şi au fundamentul în domeniul matematic, ci, în sens ultim, în principiile generale ale fiinţei".[26]

În concluzie: Platon nu a matematizat metafizica, ci, dimpotrivă, a fundamentat metafizic şi, prin urmare, a folosit metafizic, *în cheie analogică*, matematica.

[26] Gaiser, *Platons*..., 299.

IV. METAFIZICA IDEILOR ÎN LUMINA PROTOLOGIEI „ÎNVĂȚĂTURILOR NESCRISE" ȘI ALUZIILE CARE LE FACE PLATON CU PRIVIRE LA DOCTRINA PRINCIPIILOR

1. Ce ne-a spus Platon în *Republica* despre Idei, şi ce a mai rămas de spus

În pasajul din Hegel citit mai înainte[1] se spune (pe bună dreptate) că filosoful nu se află în posesia propriilor gânduri, ca ceva exterior, ci, din contră, se află în posesia acestora, şi *nu poate să nu le exprime*; de aceea, oricare ar fi modul său de exprimare, în ceea ce spune se vor regăsi conceptele de bază. Asta se verifică şi în cazul lui Platon: de fapt, şi în scrierile sale (pe lângă învățătura orală), chiar păstrând hotărârea de *a trece sub tăcere anumite lucruri* (sau, cel puțin, de a nu le formula *expressis verbis*), el a făcut o serie de trimiteri şi aluzii la ele, şi încă într-o manieră mereu crescătoare, tocmai pentru că *nici-un filosof nu posedă adevărurile de fond ca pe niște obiecte exterioare şi nicium filosof nu le poate pune de-o parte sau ascunde, pentru că este posedat complet de acestea.*

Rămâne, totuşi, faptul că noi astăzi nu putem înțelege aceste aluzii importante şi aceste trimiteri permanente *decât* pe baza „ajutorului" care ne vine de la tradiția indirectă. Konrad Gaiser a venit cu o foarte sugestivă imagine, ce exprimă bine sensul şi structura felului lui Platon de a vorbi şi de a se exprima în scris: „Cititorul [...] trebuie să depună un efort pentru a găsi adevărul în aceste scrieri, cam la fel

[1] Vezi supra, p. 39.

cum ar trebui să se concentreze să înţeleagă mesajele oracolelor. Se poate spune despre dialogurile lui Platon ceea ce Heraclit spunea despre Zeul de la Delphi: «Nu spune, nu ascunde, ci lasă să se înţeleagă prin aluzii» (οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει). În unele texte semnificaţia se descoperă cititorului numai prin interpretare şi efort personal de asimilare".[2] Desigur, este vorba nu numai de un efort personal purtat înainte pe baze subiective, ci şi de un fundament *obiectiv*, adică de ceea ce tradiţia indirectă ne-a transmis despre „Învăţăturile nescrise", care ne ajută mult în înţelegerea acelui „a spune" şi „a nu spune", ci „a face aluzie" printr-o serie de trimiteri, care astfel rămân exemplare.

Să începem cu exemplul cel mai elocvent, care este cel al *Republicii*, capodopera care însumează esenţa tuturor dialogurilor platoniciene precedente şi pune bazele celor următoare.

Republica conţine în cărţile sale centrale un tratat *Despre Bine*, care face parte din însuşi miezul temelor rezervate, în tratarea lor explicativă globală, ciclului de lecţii ţinute de Platon în interiorul Academiei şi care ţine, astfel, de dimensiunea oralităţii. Legătura dintre *scris* şi *nescris* în aceste cărţi devine, prin urmare, fundamentală iar jocul nespunerii şi neascunderii, ci al exprimării printr-o serie de aluzii, devine cu adevărat paradigmatic. De fapt, Platon, după ce a explicat că pentru a înţelege în profunzime natura dreptăţii şi virtuţii, este nevoie să ajungem la *dreapta măsură* şi chiar la *măsura completă* (adică la măsura supremă) şi, deci, să trecem dincolo de cele spuse în primele cinci cărţi, precizează că tocmai aceasta este „cunoaşterea supremă", la care se poate ajunge pe un „drum

[2] Gaiser, *Platone come scrittore*..., p. 89; fragmentul citat din Heraclit este din Diels-Kranz, 22 B 93.

lung", ce implică o mare determinare și un efort deosebit. Această „cunoaștere supremă", care se câștigă prin *maximă precizie și exactitate*, este cunoașterea *Ideii Binelui*, *de la care dreptatea și virtuțile* (și, în general, orice lucru) își trag utilitatea și valoarea. Prin urmare, de la aceasta *se trage orice valoare axiologică*. În consecință, cărțile centrale ale *Republicii* ar trebui să se concentreze tocmai asupra definirii acestei Idei, adică asupra definirii esenței Binelui în sine și pentru sine. În schimb, Platon trimite la o altă ocazie și la un plan diferit. Pentru început, spune interlocutorului că doctrina despre Bine a „auzit-o" de la el „nu de puține ori", chiar „de multe ori"; și având în vedere că niciun dialog înainte de *Republica* nu vorbește despre Ideea Binelui, „de multe ori" trebuie să se refere, evident, la „oralitate" (adică, la această dimensiune a lui a fi „auzit")

Iată pasajul cu pricina:

> „Îți amintești cumva – am spus eu – că, stabilind existența a trei aspecte ale sufletului, am cercetat, prin comparație, dreptatea, cumpătarea, vitejia și înțelepciunea, ce anume este fiecare."
>
> „Dacă nu mi-aș aminti, ar fi cuvenit să nu mai ascult cele ce urmează!"
>
> „Dar /îți amintești/ și ceea ce preceda aceste considerații?"
>
> „Ce anume?"
>
> „Am spus undeva că ar exista și o altă cale, mai lungă, care să facă cu putință a vedea virtuțile în cel mai bun chip și că ele ar deveni evidente, odată ce s-ar străbate această cale. Voi ați declarat, însă, că metoda cealaltă vă ajunge, și astfel s-au spus cele de atunci, lăsând totuși de dorit în privința preciziei, pe cât cred. Dacă însă ele v-ar fi mulțumit, ați fi spus-o!"

„Dar mie – zise el – mi s-a părut cu totul normal (μετρίως) spus, şi la fel a apărut şi celorlalţi!"

„Numai că, o prietene, *atunci când norma* (μέτρον) *unor astfel de lucruri neglijează fie şi ceva din adevăr, ea nu e prea «normală»* (μετρίως)*! Căci nedesăvârşitul nu este în nicio situaţie normal* (μέτρον). Doar pare astfel, câteodată, unora că ar fi îndestulător şi că nu mai trebuie cercetat mai departe."

„Oho, – exclamă el – mulţi păţesc, din pricina delăsării aşa ceva!"

„Dar aceasta nu se cuvine deloc paznicului cetăţii şi al legilor."

„E şi firesc să nu i se cuvină!"

„Un astfel de om /paznicul/ trebuie, deci, să parcurgă drumul mai lung, prietene, iar cel ce învaţă nu trebuie să trudească mai puţin decât când se antrenează, ori altfel, *nicicând nu va ajunge la capăt, la cea mai măreaţă şi mai potrivită cunoaştere* (τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος)!"

„Dar nu acelea /despre care a mai fost vorba/ sunt cele mai mari (μέγιστα)? Există ceva mai mare decât dreptatea şi celelalte virtuţi pe care le-am cercetat?"

„Există şi ceva mai mare – am vorbit eu. Şi apoi trebuie privită nu doar schiţa acestor virtuţi, aşa cum am făcut noi, *ci trebuie să nu ne abatem de la zugrăvirea lor completă. Nu este ridicol ca oamenii, în cazurile de mică însemnătate, să facă cu încordare orice, ca să obţină rezultate cât e cu putinţă de perfecte şi de curate, dar să nu creadă că lucrurilor celor mai mari li se cuvine şi perfecţiunea cea mai mare?*"

„Ba da" – răspunse. Crezi însă că cineva te-ar lăsa în pace fără să te întrebe ce este «cunoaşterea supremă» şi la ce anume te referi?"

„Nu prea cred – am zis eu. Ci întreabă-mă, haide! *Nu arareori*, dealtfel, *ai aflat** *de această opinie*, acum, însă, fie că nu te gândeşti la ea, fie că îţi pui în cap să mă prinzi pe picior greşit. Cred mai probabil această ultimă ipoteză. Fiindcă *de multe ori ai auzit* /de la mine/ *că ideea Binelui* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) *este cunoaşterea supremă* (μέγιστον μάθημα), idee prin care şi cele drepte şi toate celelalte bunuri devin utile şi de folos. Or, acum îţi dai seama că despre aceasta voi vorbi şi că, în plus, noi *nu o cunoaştem suficient*. Iar dacă n-o cunoaştem, chiar dacă am şti tot restul cât se poate de bine, iarăşi înţelegi că, *în absenţa ei, nu ne este cunoaşterea /tuturor celorlalte/ de niciun folos, după cum nu am putea poseda ceva cu adevărat în absenţa Binelui. Sau crezi că e de vreun preţ a poseda totul, când nu posezi Binele? Ori a avea idei despre toate cele, lipsind Binele, deci a nu gândi nimic frumos şi bun?*"

„Pe Zeus, – răspunse el –, nu cred!"[3]

Însă această trimitere la „auzit", evident, nu este suficientă, pentru că prin tratarea Binelui se atinge însuşi miezul învăţăturilor prezentate în *Republica* şi, în consecinţă, Platon trebuie să ne arate destul, cel puţin într-o oarecare măsură, *pentru a da un sens scrierii sale centrate tocmai pe acest subiect*. Iar calea aleasă de Platon este, cu adevărat, foarte frumoasă. Întreaga învăţătura *Despre Bine* rămâne ca o mare „datorie" de plătit cu altă ocazie; aici, în cărţile centrale ale *Republicii*, se vor plăti numai *dobânzile*, dar în mod proporţional cu datoria, care se va achita pe viitor. Mai mult, jucându-se cu mult har artistic asupra dublei valenţe a cuvântului τόκος, care înseamnă „dobândă" şi „fruct", îl asociază cu termenul

---

* Verbul folosit în traducerea italiană, la care face referire aici Reale, este „a auzi" (*sentire*). (*n.t.*)

[3] *Republica*, VI, 504 a - 505 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 302-303]

ἔκγονος, care înseamnă „descendent", adică „odraslă" şi, deci, „fruct" în sens analogic, pentru a spune că *ceea ce prezintă el este o dobândă-fruct al Binelui* şi, deci, „odrasla sa", care reflectă la scară redusă tatăl, aşa cum dobânda este proporţională capitalului (ca să folosim un termen modern).

Iată cuvintele exacte ale lui Platon:

> „Pe Zeus, Socrate, – făcu Glaucon – nu te mai tot trage la o parte, de parcă ai fi ajuns la capăt! Nouă ne ajunge dacă, aşa cum ai vorbit despre dreptate, cumpătare şi celelalte, la fel ai vorbi şi despre Bine."
>
> „Şi mie, prietene, mi-ar ajunge şi încă grozav! *Dar mă tem că nu voi fi în stare şi că, însufleţit de o strâmbă ardoare, am să dau prilej de râs. Însă, fericiţi prieteni, haide să lăsăm acum problema de a şti ce este Binele – ea este prea însemnată în raport cu actualul mers al discuţiei, pentru a ajunge, cel puţin în momentul de faţă, la opinia mea despre el* – vreau însă să vă spun care îmi pare a fi odrasla (ἔκγονος) Binelui şi lucrul cel mai asemănător cu el, dacă vă este şi vouă pe plac. De nu, gata, daţi-mi drumul!"
>
> „Bine, spune! *Altă dată îţi vei plăti datoria şi cu povestea despre părinte*."
>
> „*Aş vrea eu să v-o pot plăti şi ca voi s-o puteţi încasa şi nu, ca acum, să luăm şi să dăm doar puii făcuţi de datorie* (τόκους). *Aşadar, primiţi acum «puiul» şi odrasla* (τόκον τε καὶ ἔκγονον) *Binelui însuşi, însă fiţi atenţi să nu vă înşel cumva fără de voie, oferindu-vă un discurs fals despre odraslă!*"
>
> „Vom băga de seamă, după puterea noastră – zise. Dar vorbeşte!"[4]

„Odrasla" Binelui (adică, dobânda capitalului originar) va fi reprezentată prin Soare, într-un fragment care a devenit, sub multe aspecte, unul din cele mai faimoase, dacă nu cumva cel

[4] *Republica*, VI, 506 d - 507 a. [trad. rom. pp. 305-306]

mai faimos, pentru că prezintă asemănarea cea mai spectaculoasă şi mai frumoasă care, prin intermediul imaginilor, descoperă despre Bine tot ceea ce Platon a vrut să spună în scrierile sale.[5]

Comparația este construită de Platon în felul următor.

a) Artizanul simțurilor (Demiurgul simțurilor) a plăsmuit în maniera cea mai grijulie facultatea *vederii* şi cea corespondentă, de *a fi vizibil*, introducând între vedere şi ceea ce se vede un *al treilea element* pentru a-i lega. Fiecare dintre celelalte simțuri este direct legat de obiectul său, în timp ce vederea şi vizibilul sunt legate printr-o *legătură mai de preț*, adică de lumină. Or, izvorul luminii este Soarele. Dar vederea nu coincide cu Soarele; şi, totuşi, între organele de simț, ea este cea mai asemănătoare cu Soarele, şi de la Soare îşi ia capacitatea şi puterea proprie. În plus, aşa cum Soarele produce facultatea de a vedea, care este proprie vederii, aşa este văzut de aceasta. Prin urmare, vederea îşi primeşte facultatea de la Soare şi tocmai de aceea poate vedea ea Soarele.

b) Binele poate fi ilustrat prin analogie cu Soarele, care tocmai din acest motiv a fost prezentat drept „odrasla" Binelui. De fapt, în sfera inteligibilului Binele îndeplineşte, în privința inteligibilului şi a intelectului, o funcție şi o proporție analogă celei în care Soarele o îndeplineşte în relație cu vederea şi vizibilul. Când ochii privesc lucrurile în obscuritatea nopții, văd puțin sau deloc; dar când privesc lucrurile iluminate de Soare le văd cu claritate iar vederea funcționează aşa cum trebuie. La fel se întâmplă şi cu sufletul, care, atunci când priveşte ceea ce este amestecat cu întunericul,

[5] Cf. *Republica*, VI, 507 a - 509 c.

adică ceea ce se naşte şi moare, este capabil doar să presupună şi să formuleze conjecturi şi aproape că pare a nu avea intelect, în timp ce, atunci când contemplă ceea ce este iluminat de adevăr şi fiinţă, adică inteligibilul pur, îşi intră în atribuţiile fireşti.

Iată cum se ajunge ca prin analogie cu Soarele („odrasla"), Binele („tatăl") să îndeplinească aceeaşi funcţie esenţială, cu tot ceea ce rezultă de aici. Ideea Binelui dă lucrurilor cunoscute *adevărul*, şi celui care le cunoaşte *facultatea cunoaşterii adevărului*; şi, ca atare, Ideea Binelui este, ea însăşi, cognoscibilă. Iar, aşa cum vederea şi văzutul nu sunt Soarele, ci sunt înrudite cu Soarele, la fel şi cunoaşterea şi adevărul nu sunt Binele, ci sunt înrudite cu Binele. De asemenea, aşa cum Soarele este dincolo de vedere şi de văzut, la fel şi *Binele este dincolo de cunoaştere şi de adevăr*. Binele este, prin urmare, o frumuseţe extraordinară, în măsura în care *depăşeşte frumuseţea cunoaşterii şi a adevărului*.

c) Comparaţia cu Soarele are, însă, valenţe ulterioare. Aşa cum Soarele dă lucrurilor nu doar capacitatea de a fi văzute, ci le induce şi generarea, creşterea şi hrănirea, fără a fi implicat în generare el însuşi, la fel, Binele induce nu doar cognoscibilitatea lucrurilor, ci *induce şi fiinţa şi esenţa, fără a fi el însuşi „fiinţa" sau „esenţă" (el este doar dincolo de esenţă ca demnitate şi putere)*.

Iată partea concluzivă a textului respectiv:

> „Ai atunci în atenţie – am spus eu – că eu îl numesc pe soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuşi. *Căci ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligenţa, cât şi cu inteligibilele, acelaşi lucru este soarele faţă de vedere şi de lucrurile vizibile.*"
>
> „Cum aşa? – zise. Mai explică-mi!"

„Ştii că ochii, atunci când cineva nu i-ar îndrepta spre obiectele scăldate în lumina zilei, ci spre cele luminate doar de lucirile nopţii, îşi pierd din puterea vederii şi par a fi aproape orbi, ca şi când ar fi lipsiţi de autentica vedere?"

„Desigur."

„Dar când ochii s-ar îndrepta asupra obiectelor luminate de soare, ei văd plini de siguranţă şi, în aceiaşi ochi, apare existând vederea cea adevărată."

„Ei bine?"

„Gândeşte-te în acelaşi chip şi în privinţa ochiului sufletesc: Când ar străluci adevărul şi ceea-ce-este, el se va bizui pe acestea; el gândeşte şi le cunoaşte şi e vădit că are inteligenţă. Dar când ar privi către lumina amestecată cu întuneric, către ceea ce naşte şi piere, atunci el va opina şi va pierde din puterea văzului, plimbându-şi de sus în jos părerile şi apărând lipsit de inteligenţă."

„Aşa apare, într-adevăr."

„*Admite că această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut şi putinţa de a cunoaşte pentru cunoscător este ideea Binelui. Gândeşte-te la ea ca fiind cauza cunoaşterii şi a adevărului, înţeles ca obiect al cunoaşterii.* Astfel, ambele, şi cunoaşterea şi adevărul sunt frumoase; dar dacă ai avea în vedere ceva încă mai frumos decât ele, ai judeca cum trebuie. Căci, după cum, dincolo, lumina şi vederea, chiar dacă e drept să fie privite ca asemănătoare soarelui, nu trebuie socotite a fi soarele, tot aşa şi aici, este drept ca acestea două – adevărul şi cunoaşterea – să fie socotite asemănătoare Binelui, nefiind drept ca una sau alta să fie socotite Binele, *ci rangul Binelui trebuie socotit vrednic de o cinste mai înaltă.*"

„O frumuseţe de nespus – zise el – ai în vedere, dacă Binele oferă cunoaştere şi adevăr, dar le depăşeşte pe acestea prin frumuseţe. E vădit că nu numeşti o plăcere ca fiind Binele!"

„Ssst, ai grijă cum vorbeşti! – am spus eu. Mai degrabă însă, cercetează încă imaginea Binelui şi în felul următor."

„Cum?"

„Vei afirma că soarele nu oferă lucrurilor vizibile doar putința de a fi văzute, ci și devenirea, creșterea și hrana, fără ca el să fie devenire."

„Cum ar putea fi?"

„Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) *prin vârstă, rang și putere."*

Râse Glaucon spunând:

„Apollon, asta depășire uluitoare!"[6]

Iată în ce fel aceste rânduri, de o importanță istorică excepțională, conțin *numai* „dobânda" capitalului originar, „odrasla", nu și Tatăl. *Platon refuză să descopere esența Binelui*, despre care spune, însă, că o are în sine, adică o cunoaște. În plus, spune doar că Binele este cauza ființei și adevărului (și, deci, a cunoașterii înseși), cât și a valorii oricărui lucru, dar nu spune de ce. Și, în fine, spune că Binele este *dincolo de ființă*, dar păstrează tăcerea *asupra motivului*. De aceea, a descoperi „ce"-ul înseamnă a descoperi fiul și a plăti dobânda; pe când a descoperi „de ce"-ul ar însemna a descoperi tatăl și a plăti marea datorie *privind Binele*; însă, pentru a face asta, ar fi necesar să se descopere *esența Binelui însuși*.[7]

Însă noi cunoaștem „tatăl" și capitalul originar numai din tradiția indirectă. *Esența Binelui este Unul*, care de-limitează și de-termină la diferite nivele Principiul opus al multiplicității indeterminate, producând în felul acesta *ființa* (care

[6] *Republica*, VII, 508 b - 509 c. [trad. rom. pp. 308-309]

[7] Vezi harta acestei probleme trasată de noi în *Platone...*, p. 312 sqq. (cu respectivele soluții analitice)

este întotdeauna o de-terminare şi de-limitare a indeterminatului), *cognoscibilitatea* oricărui lucru (se poate cunoaşte doar ceea ce este determinat sau delimitat), intelectul însuşi (care prin natura şi funcţia sa este uni-ficant), şi chiar *valoarea* oricărui lucru (având în vedere că valoarea este ordine, armonizare, proporţie, unitate-în-multiplicitate). Iar Unu este superior fiinţei pentru că este cauza (fiinţa este un „amestec" ce derivă din Unu, care determină un Principiu opus).

Toate aceste răspunsuri (cunoaşterea lui *de ce*) se concentrează, deci, asupra definiţiei *Binelui* ca *Unu*. Iar Platon, atingând în acest pasaj una din culmile abilităţii sale de scriitor, ni le spune folosindu-se de simboluri şi imagini (confirmate însă şi în alte feluri), adică tocmai prin acea metodă tipică de a nu descoperi şi a nu trece sub tăcere, ci a comunica prin *aluzii* caracteristice oracolului. Ştim deja[8] că pitagoreicii numeau, în mod simbolic, *Apollon* tocmai „Unul", bazându-se pe jocul de cuvinte alfa (α) privativ şi *pollon* (πολλόν, mulţime) prin care înţelegeau „*privaţiunea*"-*de*-„*mulţime*", adică „Unul". Platon îşi încheie pasajul spunând:

„Apollon, asta depăşire uluitoare!"*

Expresie care înseamnă:

UNU (*A-pollon*), *ce superioritate divină!*

Iar pentru a fi înţeles în ceea ce vroia să spună cu această aluzie, Platon a răspândit referinţe la Unu în toate punctele cheie ale expunerii sale.

---

[8] Plotin, *Enneade*, V, 5,6.

* Această exclamaţie este redată în traducerea italiană prin: „Apollon, ce superioritate divină" (*Apollo, che divina superiorità!*)

Astfel, devine uşor de înţeles acel moment concluziv al dialecticii, care constă în „definirea" Ideii Binelui printr-o definiţie care o „abstrage" din toate celelalte Idei (bazându-se tocmai pe acea metodă caracteristică de a nu descoperi, a nu trece sub tăcere, ci *de a vorbi prin aluzii puternice*, care străbate cele două pasaje citite despre Bine): *Binele este Unu, iar Unul este măsura supremă a tuturor lucrurilor*, după cum ne confirmă pe larg tradiţia indirectă şi dialogurile de după.[9]

2. *Parmenides* şi semnificaţia sa

Un alt dialog ce devine mai clar prin noua interpretare a lui Platon este *Parmenides*, care e unul din cele mai cunoscute şi, în acelaşi timp, unul din cele mai subevaluate sau supra-evaluate. S-au făcut numeroase comentarii, de la cele care văd în acesta cea mai importantă *summa* a metafizicii şi dialecticii lui Platon, la cele care văd în el un simplu exerciţiu scolastic, sau chiar un abundent „exerciţiu logic"; şi aproape toate au căzut în excesul lui prea mult sau prea puţin.[10]

Schema corectă pentru citirea dialogului *Parmenides*, pare a fi următoarea. Platon, în acest dialog, merge foarte departe

---

[9] Pentru aprofundare, a se vedea H. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B/C*, în „Philologus" 110 (1966), pp. 35-70 (acum se găseşte în volumul coordonat de J. Wippern, *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zur Verständnis der platonischen Prinzipienlehre*, Darmstadt 1972, pp. 349-448); H. Krämer, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. *Zu Platon Politeia 509 B*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", 51 (1969), pp. 1-30; Krämer, *Platone...*, pp. 184-198; Szlezák, *Platon...*, pp. 271-326; Reale, *Platone...*, pp. 293-333.

[10] Vezi gama de interpretări, despre care vorbim, în *Platone...*, p. 335 sqq.

în discutarea a ceea ce privește încununarea metafizicii, adică Principiile, cărora le descoperă până și structura bipolară; totuși, *el nu dezvăluie dialectica în mod complet, și mai ales nu dezvăluie, decât foarte parțial, esența acestor Principii și conexiunile lor de constitutive.* În particular, Platon păstrează tăcerea asupra conexiunilor constitutive axiologice (nu vorbește deloc despre Bine). Asta se găsește în perfectă coerență cu personajele alese (adică, eleații) și cu interesele lor, care nu erau preocupate de problematica Binelui.

Dacă examinăm cu atenție schema teoretică a dialogului și o reducem la liniile sale esențiale, putem observa că acesta preia cu exactitate direcțiile hărții metafizice din *Phaidon*: de la planul sensibil trebuie trecut la cel *inteligibil*, ajungând mai întâi la *doctrina Ideilor* și apoi la *cea a Principiilor*.

1) În prima parte, deja foarte cunoscută, ni se oferă interpretarea și cadrul general al dialecticii lui Zenon. Pe scurt, aici se explică în ce fel celebrele argumente ale lui Zenon caută să dovedească tezele lui Parmenide. Acesta spunea că Totul este Unu (adică susținea *unitatea* și *unicitatea* ființei); adversarii afirmației că „Unul este" veneau cu o serie de consecințe absurde, contrare tezei, în mod sistematic și, deci, având capacitatea de a o distruge. Or, în scrierea sa, Zenon plătea înapoi cu aceeași monedă adversarilor lui Parmenide, arătând că ipoteza acestor adversari, care susțineau opusul, adică faptul că „*pluralitatea există*" (deci că *Unul nu este*), comporta consecințe și mai absurde comparativ cu cele ale tezei lui Parmenide. În consecință, dovada imposibilității tezei „pluraliste", opuse celei „moniste" a lui

Parmenide, rezulta ca o confirmare dialectică a monismului însuşi.[11]

2) În a doua parte, Socrate prezintă teoria Ideilor, care sunt, prin structura lor, o pluralitate. Dialogul apără, prin urmare, pluralitatea, *dar aşezându-se pe un alt plan decât pluraliştii adversari ai eleaţilor*. Aceştia din urmă, de fapt, se mişcau în planul sensibilului în timp ce Platon, în scrierea aceasta, se mişcă în planul la care s-a ajuns prin „cea de-a doua navigare", adică în planul inteligibilului. Or, după cum ştim deja, toate contradicţiile multiplului sensibil se rezolvă şi sunt depăşite tocmai prin doctrina Ideilor. Participarea lucrurilor la idei explică, prin urmare, toate contradicţiile care se găsesc în planul multiplului sensibil. Ar fi, de aceea, un lucru foarte grav dacă aceste contradicţii întâlnite în planul multiplului sensibil s-ar reîntâlni într-o formă analogă, sau într-o formă diferită, în noul plan al Ideilor, adică şi în planul pluralităţii inteligibile. Platon atrage atenţia tocmai asupra acestei probleme.

Această provocare socratică aduce intervenţia lui Parmenide în persoană, care îşi asumă onoarea respingerii ei. Să observăm că, în acest moment, *dialectica eleată se mută, printr-o adevărată transpunere, în planul atins de „a doua navigare"*. Cu toate acestea, la o primă vedere, dialectica lui Parmenide se limitează la revelarea unor aporii, adică dificultăţi şi contradicţii în însăşi teoria Ideilor (în timp ce în a treia parte se va desfăşura în toată puterea şi însemnătatea sa, mergând până la nivelul Principiilor supreme). Aporiile ridicate de Parmenide împotriva teoriei Ideilor sunt şapte, şi unele erau, cu siguranţă, deja foarte cunoscute în perioada scrierii dialogului (unele dintre cele mai importante vor reveni şi în *Metafizica* lui Aristotel, devenind, astfel, faimoase). S-ar putea

[11] *Parmenide*, 126 a - 128 e.

spune că, în general, aceste critici, şi tocmai acelea care par cele mai teribile, se nasc, de fapt, dintr-o spectaculoasă neînţelegere de fond: ele tratează Ideile, pe care Platon le prezintă drept „cauze", la acelaşi nivel cu lucrurile pe care le cauzează, adică nu fac decât să coboare cauza la nivelul cauzatului cu toate consecinţele pe care această eroare le produce, în mod particular neînţelegerea totală a transcendenţei Ideilor în sens meta-fizic. Răspunsul lui Platon este conţinut în cea de-a treia parte; dar el, deja la sfârşitul celei de-a doua vine cu următoarele observaţii importante: a) este nevoie de un spirit privilegiat pentru a înţelege teoria Ideilor (adică ea este departe de a fi cunoscută de mulţi) şi este nevoie de un spirit încă şi mai privilegiat pentru a o putea preda şi comunica altora; b) teoria Ideilor produce aporie, dar, dacă este eliminată, se elimină însăşi gândirea şi dialectica; iar odată cu asta filosofia şi-ar găsi sfârşitul.[12]

3) Se deschide, astfel, ce-a de-a treia parte a dialogului (cea mai lungă şi complexă).[13] Această parte are un fel de prolog cu caracter metodologic şi programatic, care descoperă o mare parte din înţelegerile urmărite de Platon. Între timp, ni se spune că, dacă vrem să nu cădem în aporiile pe care le-am văzut, ci dorim să le rezolvăm, condiţia este *exerciţiul dialectic* (acel exerciţiu de lungă durată şi care cere o mare dedicaţie, prescris de Platon în Academie). Şi nu va fi vorba, cu siguranţă, de vechiul exerciţiu dialectic, dus în plan fizic, al eleaţilor, ci unul nou, condus în planul care s-a atins prin „cea de-a doua navigare" şi pe care o cunoaştem bine, respectiv dialectica la nivel inteligibil. Schema dihotomică a dialecticii lui Zenon trebuie, deci, reluată pe un alt plan,

[12] *Parmenide*, 128 e - 135 c.
[13] *Parmenide*, 135 c - 166 c.

operând, astfel, o adevărată transpunere, obținută deja, parțial, cu teoria Ideilor. Trebuie propusă ipoteza existenței unei Idei, și apoi văzut ce decurge de aici, considerând-o în raport cu sine și cu contrariul ei; adică trebuie propusă și ipoteza că repectiva Idee nu există și trebuie verificate în mod analog consecințele ce decurg de aici, considerând-o în raport cu sine și cu opusul ei. Asta trebuie făcut nu numai pentru Unu și Multiplu, ci și pentru Ideile de asemănător și diferit, mișcare și repaus, ființă și neființă, și altele.

Parmenide, prin urmare, după ce a acceptat să discute, începe de la ipoteza pe care se întemeiază însăși filosofia sa (pe care Platon o înțelege în sens riguros monistic) adică de la ipoteza „dacă Unul este". De la această ipoteză, deci, în baza schemei generale propuse, vor fi examinate consecințele dialectice referitoare la *Unul însuși și Altul decât Unu*, iar apoi consecințele ce derivă din fiecare din acestea, considerate fie în sine, fie relaționate reciproc; după care vine examinată ipoteza opusă, urmând aceeași progresie logică. Se vor obține, în acest fel, opt ipoteze, prezentate drept elementele antitetice a patru antinomii.

Examenul dialectic al fiecăreia din aceste ipoteze pune bazele unor rezultate pozitive și negative care alternează, respectiv că despre Unu *nu se poate spune nimic* și că *se poate spune totul*; despre Altul decât Unu, la fel, nu se poate spune nimic sau se poate spune totul. La o lectură superficială s-ar părea că exercițiul dificil trebuie să se încheie într-un mare zero, adică într-un fel complet negativ. Dar, în realitate, nu este așa. În absolut nu țin ipotezele ce presupun o contrapoziție și o sciziune radicală a Unului și a Altului decât Unu. În schimb, țin, și dau naștere la aporii ce se pot depăși, acelea care presupun un raport structural între Unu și Altul decât Unu (Multiplul); în mod particular, Platon dezvăluie cel puțin

o parte din cărțile sale mai importante, vorbind de Unu care „participă" în Altul, înțeles ca infinită multiplicitate și făcând aluzie la funcția de limită a Unului.

Nucleul teoretic al dialogului rezultă a fi următorul: concepția monistă a eleaților nu ține, pentru că duce la aporii ce nu pot fi depășite; nu ține nici o poziție pur și simplu pluralistă (ca, de exemplu, cea atomistă). Dar între monism și pluralism există o cale sintetică de mijloc, care este aceea care admite o structură polară, sau, mai bine zis, bipolară a realității, structură ce izvorăște din două Principii – Unu și Multiplul indefinit (Diada) – în așa fel, încât, una nu există fără cealaltă și invers, adică două Principii care rezultă a fi legate indisolubil. Această concepție a Principiilor și a participării lor structurale pune într-o lumină cu totul nouă teoria Ideilor. *Raportul dintre Idei și lucrurile sensibile trebuie reexaminat în lumina structurii generale bipolare a Unului și Multiplicității. Cu această concepție, planul pe care se bazează aporiile din a doua parte este răsturnat.*

De aceea, dacă este interpretat în acest fel, *Parmenides* – care mereu a fost interpretat ca un măr al discordiei în ce privește exegeza platoniciană, întrucât rezultă a fi, efectiv, scrierea cea mai încărcată de elemente și tonuri ezoterice, prin conținut și chiar personaje – în mesajul său de fond devine destul de semnificativ și cu adevărat clar.

3. Ontologia genurilor supreme din *Sofistul* și metafora „paricidului lui Parmenide"

Sofistul a devenit foarte faimos în istoria ontologiei nu atât pentru subiectul său privind natura și arta „sofistului" (care se deosebește radical de cea a filosofului), cât pentru

„locul clasic" în care se discută despre ființă și despre anumite Idei supreme și se răstoarnă o teză de fond a eleatismului, rezultând un adevărat „paricid al lui Parmenide", după cum vom vedea.

Din aceste motive, dialogul a fost mult supraevaluat, întrucât s-a crezut că Platon tratează conceptele metafizice ultimative și supreme. Este adevărat că cel care a căzut primul în această eroare și a indus exegeții să facă aceeași greșeală a fost Plotin, care în niște pagini celebre din *Enneade* a prezentat Ideile din *Sofistul* ca fiind o listă exhaustivă a universaliilor supreme și, deci, o înșirare a categoriilor lumii inteligibile.[14] Din contră, după cum arată studiile moderne mai atente, Platon spune clar că alege „anumite" Idei pe care le consideră cele mai importante. De aceea, Platon face o „alegere" precisă a acelor Idei de care este interesat pentru a discuta chestiunile proprii dialogului, deci țesătura totalității Ideilor este lăsată în afara discuției.

Odată clarificat acest aspect, să vedem care ar fi structura dialectică ce leagă aceste genuri foarte generale (sau Metaidei), alese în *Sofistul* pentru a dezbate subiectul specific al dialogul.

Platon pornește de la următoarele Idei: „Ființă", „Repaus" și „Mișcare". Între acestea din urmă există un raport negativ, pentru că nu participă una la cealaltă. În schimb, Ideea Ființei are raporturi de participare pozitive cu ambele, în măsura în care Repausul „este" și Mișcarea „este". Însă aceste trei Idei, tocmai pentru că sunt trei, trebuie să fie *diferite* între ele, și, în același timp, fiecare trebuie să fie *identică* cu sine însăși. Caz în care avem de-a face cu alte două Idei generale: „Identicul" și „Diferitul".

[14] Plotin, *Enneade*, VI, 1-3.

Am obținut, în acest fel, cinci Idei foarte generale. Și iată conexiunea dialectică pe care Taylor o pune bine în lumină, sintetizând astfel: „Mișcarea nu este repaus și repausul nu este mișcare. Dar ambele *sunt* și sunt *identice* cu sine, deci *„participă"* [...] la ființă și identitate, cât și la Alteritate, fiind diferite una de cealaltă. Prin urmare putem spune, de exemplu, că mișcarea este: este mișcare; și că *nu este*: *nu e repaus*. Dar, în același timp, putem spune că mișcarea „participă" la ființă, deci este: există ceva ce e mișcarea, dar mișcarea nu este același lucru cu ființa, iar în acest sens putem spune că *nu* este, adică este neființă. Prin metoda aceasta se poate arăta că este posibilă predicarea „neființei" despre toate cele cinci idei pomenite mai sus, cât și despre ființă, având în vedere că fiecare este diferită de oricare alta și, deci, *nu* este vreuna din celelalte."[15] Iată, deci, că s-a descoperit ceea ce s-a căutat. Vorbim despre neființă în două moduri foarte diferite: a) uneori o înțelegem în sensul de contradictoriu față de ființă (adică negație a ființei); b) alteori o înțelegem, nu ca un contrariu, ci doar ca ceva diferit de ființă. a) În primul sens neființa nu poate exista (pentru că nu poate exista ceea ce este negația ființei); b) în schimb, în cel de-al doilea sens poate exista, pentru că *posedă o natură a sa specifică (natura alterității)*.

Are loc, astfel, ceea ce Platon însuși numește „paricidul" lui Parmenide. Platon își asumă, în acest dialog, identitatea Străinului din Elea (adică aceea de eleat), pentru a încălca porunca supremă a lui Parmenide, în opinia căruia *neființa nu este*. În schimb, Platon-Străinul din Elea spune că:

[15] A. E. Taylor, *Plato*, London 1949⁶, p. 389 (trad. it. de M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 604).

neființa este, dacă o înțelegem în sens de „Alteritate". Iată pagina în care Platon prezintă „paricidul" lui Parmenide:

STRĂINUL Atunci îți cer mai ales ceva.

THEAITETOS Ce?

STRĂINUL Să nu mă socoteşti în stare de-a săvârşi un paricid.

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Vom fi siliți să punem la încercare teza părintelui Parmenide, apărând-o pe a noastră, şi să facem violență lucrurilor spunând că, într-un fel, este ceea ce nu este şi, la rândul său, ceea ce este nu este.

THEAITETOS Probabil de aceea şi trebuie dată lupta, cu argumentarea noastră.

STRĂINUL Într-adevăr, cum să nu iasă la lumină lucrurile chiar şi pentru un orb, după vorba obişnuită? Dacă cuvintele lui [Parmenide] nu sunt combătute, nici admise, atunci cu greu ar putea cineva pomeni despre o vorbire falsă sau [simplă] părere, fie la imagini, fie la reproduceri, fie la imitații, fie la plăsmuiri, ba încă la toate meşteşugurile, câte sunt asupră-le, fără a se face ridicol când e silit să se contrazică în cele ce susține.

THEAITETOS Cât se poate de adevărat.

STRĂINUL De aceea şi trebuie să îndrăznim acum a ne împotrivi argumentului părintesc, sau atunci să-l lăsăm aşa cum este, dacă vreo sfială ne împiedică a face acel lucru.

THEAITETOS Dar nimic nu ne va împiedica s-o facem.[16]

[16] *Sofistul*, 241 d - 242 a. [trad. rom. de Constantin Noica, *Platon. Opere VI*, Ed. Științifică şi Enciclopedică, 1989, pp. 343-144]

Iată și pagina (care a devenit, cu adevărat, peste măsură de celebră în istoria ontologiei), în care are loc „paricidul" lui Parmenide pe plan ontologic:

STRĂINUL După câte se pare, așadar, opoziția reciprocă dintre natura unei părți a alterității și natura unei părți a ceea ce este nu reprezintă mai puțin, dacă se cuvine să spunem așa, ființa a ceea ce este ca atare, opoziția neînsemnând ceva contrariu față de ceea ce este, ci doar diferit de el.

THEAITETOS Foarte limpede, într-adevăr.

STRĂINUL Cum să numim atunci opusul?

THEAITETOS Evident „cel ce nu este", pe care-l căutăm din pricina sofistului, acesta este acum în joc.

STRĂINUL Întrucât, așa cum spui, el nu este defel lipsit de ființă mai mult decât altele, să nu cutezăm oare chiar de pe acum a spune că aceea ce nu este are parte de ființă în chip ferm, cu natura sa proprie, și că așa cum marele era mare și frumosul frumos, iar ne-marele ne-mare și ne-frumosul ne-frumos, la fel, pe baza aceluiași argument, ceea ce nu este a fost și rămâne ceea ce nu este, o Idee determinată în sânul numeroaselor realități ce sunt? Sau poate, Theaitetos, păstrezi vreo neîncredere față de aceasta?

THEAITETOS Niciuna.

STRĂINUL Știi că ne-am așezat, față de Parmenide, mult dincolo de interdicția pusă de el?

THEAITETOS Cum oare?

STRĂINUL Am sfârșit prin a dobândi, odată cu desfășurarea cercetării noastre, mai mult decât îngăduia el să se prindă cu mintea.

THEAITETOS Cum oare?

STRĂINUL Fiindcă el spune cam așa:

„Căci nicicând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt;

Ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare.

THEAITETOS Într-adevăr aşa spune.

STRĂINUL Noi, în schimb, nu numai că am dovedit despre cele ce nu sunt cum că sunt, dar chiar am scos în evidenţă Ideea ce revine lui „ce nu este". Căci dovedind cum că există o anumită natură a alterităţii şi că ea e distribuită asupra tuturor realităţilor unele faţă de altele, am cutezat să spunem, cu privire la partea opusă faţă de fiecare existent, cum că ea ca atare este cu adevărat ceea ce nu este.

THEAITETOS Cât se poate de adevărat mi se pare, Străine, că am vorbit noi.

STRĂINUL Nu mai este atunci cazul să ni se obiecteze că, punând în lumină pe ce nu este drept contrariu a ce este, cutezăm totuşi a declara că este. Căci privitor la contrariul a ceva, ne-am scutit de mult să ne întrebăm dacă este sau nu, dacă are noimă sau e cu totul nerațional. Despre ceea ce am declarat acum ca fiind ceea ce nu este, ar fi cazul sau să ne convingă prin argumentare cineva că a fost rău denumit, sau, atâta vreme cât nu o poate face, să rămână valabil şi pentru el, aşa cum susţinem noi, anume că genurile se îmbină între ele, că atât fiinţa lucrurilor cât şi alteritatea le străbat pe toate şi că, împăcate între ele, diferitul, împărtăşindu-se de la fiinţă, există prin această participaţie, nefiind desigur genul de la care se împărtăşeşte, ci rămânând diferit, iar diferit fiind de fiinţa lucrurilor, el este neapărat şi cât se poate de limpede ceea ce nu este. Cât despre fiinţa lucrurilor, care la rândul ei s-a împărtăşit de la alteritate, urmează să fie diferită de celelalte genuri, iar diferită de ele toate fiind, ea nu este nici fiecare dintre ele, nici toate la un loc, în afară de sine, astfel încât, fără putinţă de tăgadă, fiinţa lucrurilor la rândul ei de mii şi mii de ori nu este, iar celelalte, fiecare luat ca atare sau toate la un loc, în multe cazuri sunt, în multe nu sunt.

THEAITETOS E drept.[17]

[17] *Sofistul*, 258 a - 259 b. [trad. rom. pp. 371-372]

„Paricidul" lui Parmenide nu se produce doar în plan ontologic, adică în planul discutării conceptelor de *ființă* și *neființă* și în mod particular prin acceptarea acestuia din urmă, după cum se consideră de obicei. Platon, de fapt, se referă și la tema *henologică* a *Unului* și *Principiilor prime* și evaluează necesitatea acceptării *structurii ierarhice a ființei*. În rest, deja în dialogul *Parmenides*, punând în gura marelui eleat acel exercițiu dialectic, care, după cum am văzut, declanșează evidențierea acestui „polarism", Platon l-a constrâns pe Parmenide însuși să se „ucidă", tocmai prin evidențierea respectivului „polarism", ce răstoarnă radical monismul eleat. Dar iată că imediat după ce a vorbit despre „paricidul" lui Parmenide, Platon pornește un atac împotriva „concluziilor" părintelui. El nu pornește de la discuția în jurul ne-ființei, ci tocmai de la discuția în jurul ființei înseși și a structurii sale, îndeosebi de la *imposibilitatea de a susține concepția ființei-unu în sensul monistic-eleat*.

> STRĂINUL S-ar zice că e prea sumară, la Parmenide și la oricine s-a încumetat vreodată să descrie realitățile, *deosebirea pe care o fac ei în ce privește numărul și natura lor*.[18]

Iată aporiile din care Parmenide nu poate ieși, identificând Ființa cu Unul și cu Totul.

a) „*Ființă*" și „*Unu*" sunt două nume; dar, a admite două nume, din momentul în care se admite numai Unul și nimic altul, este contradictoriu. Va deveni chiar absurd a admite că un nume *este*, pentru că în măsura în care este diferit (ca nume) de ceea ce exprimă, va forma o *pereche* alături de acesta (*una* este numele și *altceva* ceea ce indică el). Prin urmare,

[18] *Sofistul*, 242 c. [trad. rom. p. 348]

monismul absolut, pentru a fi coerent, trebuie să înglobeze în unitate şi numele.

b) Dar poziţia eleaţilor implică şi complicaţii ulterioare, în măsura în care *Unul* este făcut să coincidă cu *Totul*. De fapt, Parmenide, identificând Totul cu o sferă, le atribuie, în mod obligatoriu, un centru şi extremităţi, deci „părţi". De altfel, ceea ce are părţi poate participa la Unu, dar nu poate fi Unu în sine; de fapt, Unu, ca atare, este indivizibil, deci dincolo de părţi. Nu se poate identifica, în general, alături de Parmenide, *Fiinţa, Unu şi Totul*, pentru că fiecare *îşi are propria natură distinctă*: Fiinţa participă la Unu şi, deci, nu este Unu; iar Totul este ceva mai mult decât Unu, în măsura în care înglobează atât Fiinţa, cât şi Unul.[19]

Acest text conţine „paricidul" lui Parmenide în planul henologiei, în noua dimensiune atinsă de Platon, şi arată următoarele. a) Unul, în sens primar, este absolut indivizibil, adică absolut simplu. b) Ceea ce are părţi poate avea unitate, dar numai prin participare la Unu. c) Fiinţa participă la Unu dar nu coincide cu Unul (Unul este dincolo de Fiinţă, iar Fiinţa depinde de Unu). d) Întregul nu coincide nici cu Unul, nici cu Fiinţa, ci constituie, într-un anume sens, orizontul care le include. e) Fiindcă Fiinţa nu coincide nici cu Întregul, pentru că implică Unul în afara sa, la care participă, aceasta nu este completitudinea şi va include Nefiinţa (evident, în sensul clarificat de dialogul nostru, adică de diversitate); în mod particular Fiinţa nu este Unu.

Este vorba, după cum se vede, de anumite *chestiuni de ordin protologic de importanţă majoră*, chiar dacă Platon le

[19] Cf. *Sofistul*, 242 d - 245 d.

temperează, în diferite feluri, cu acele tonuri de „joc" cerute, după cum credea el, de scriere.[20]

4. Marile teze metafizice din *Philebos*: Structura bipolară a realului, cele patru genuri supreme şi Măsura supremă ca Absolut.

Elementele protologice sunt considerabil mai vizibile în *Philebos*, după cum au observat deja anticii[21], şi după cum au recunoscut-o şi cercetătorii moderni mai atenți.[22] Diviziunile mai importante sunt trei: în primul rând Platon descoperă structura bipolară a realului (Unu-Multiplu) şi, legat de această temă, centrată mai ales pe Idei, explică structura numerică a Ideilor înseşi; în al doilea rând, el lărgeşte subiectul discuției, extinzându-l asupra întregii sfere cosmologice şi antropologice, arătând astfel cele patru genuri supreme ale realului; în al treilea rând, reaminteşte, printr-o serie de aluzii care sunt aproape explicite, esența Binelui ca Unu şi ca Măsură supremă.

Să începem cu primul punct.[23]

După ce a reamintit importanța problemei raportului dintre Unu şi Multiplu, după ce a descoperit ulterior că identitatea Unului şi Multiplului, stabilită prin raționament, se găseşte peste tot şi mereu, în toate lucrurile de care se vorbeşte, Platon precizează că această cunoaştere a raportului

---

[20] Pentru o analiză detaliată vezi Reale, *Platon*..., pp. 359-379.

[21] Aşa a făcut Porfir, după cum ne spune Simplicius, *In Arist. Phys.*, pp. 453, 30 sqq. Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 23 B = Krämer, 11).

[22] J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt 1961[3], (prima ediție este din 1917).

[23] *Philebos*, 16 c sqq.

dintre Unu şi Multiplu coincide, în esenţă, cu o „revelaţie divină", transmisă de antici, potrivit căreia, toate lucrurile despre care se predică „fiinţa" sunt constituite, tocmai de „*unu*" şi „*multiplu*" şi conţin în ele însele limita şi nelimitatul. Cu alte cuvinte: structura bipolară este axa portantă a întregii realităţi, şi deci şi a gândirii.

Dar, iată în ce constă, mai precis, această revelaţie şi acest „dar zeiesc pentru oameni": fiinţa, ca atare, conţine în sine limita şi nelimitatul („peras" şi „apeiron"), care rezultă a fi, prin urmare, componente esenţiale, de egală importanţă. Această afirmaţie este valabilă pentru fiecare şi oricare fiinţă, începând cu Ideile însele.

Indiferent care ar fi obiectul discuţiei, este necesar ca, în cunoaşterea lui, să se găsească unitatea Ideii; este necesar, deci, să se examineze această Idee, pentru a se vedea dacă ea conţine, la rându-i, două sau mai multe Idei, după care, să se vadă dacă fiecare din Ideile respective se subdivide în alte Idei, până la a se ajunge la Idei ce nu mai pot fi divizate. Cât timp se rămâne în planul Ideilor, numărul conţinut într-o Idee generală anume este mereu un număr determinat. Dar, odată ajunşi la Ideile ce nu mai pot fi divizate ulterior, nu se mai poate înainte în divizarea dialectică şi, atunci, se trece la pluralitatea indivizilor empirici, cum vom explica mai jos.

De aceea, diviziunea Ideilor dă naştere mereu la o cantitate limitată de Idei incluse în ele. Rostul specific al dialecticii este, tocmai, acela de a stabili câte sunt şi care sunt acestea. Tocmai în asta constă noutatea dialogului Philebos, pusă în lumină începând cu Stenzel, adică legătura structurii diairetice* a Ideilor cu numărul. Se naşte, după cum am arătat, doctrina Ideilor-numere, în sensul precizat mai înainte. Este posibil să

* de la *diairesis* – separare, diviziune (*n.t.*)

se stabilească structura fiecărei Idei generale, urmărind, prin diviziune, Ideile particulare în care se împarte, şi, apoi, transpunerea acestei structuri într-un număr (asta înseamnă, de fapt, să se determine care şi câte sunt Ideile conţinute în Ideile-gen). În fine, după acest exerciţiu va fi posibil să se treacă la multiplicitatea indeterminată a indivizilor. Asta înseamnă că nu este posibil să se treacă imediat de la o Idee generală (unitate) la multiplicitatea indivizilor empirici, care sunt multiplicitate indeterminată, ci numai după împărţirea ontologică şi logică a Ideii în diferitele Idei din care este constituită, şi determinarea numărului lor (respectiv, câte şi care sunt). Doar atunci când s-a ajuns la Ideile indivizibile, va fi posibilă trecerea la nenumăraţii indivizi empirici corespunzători. Prin urmare, sub Ideea infimă, ce nu mai poate fi divizată ulterior, se găseşte apeironul sensibil. De aceea Ideea, la rândul ei, explică, tocmai în baza structurii sale numerice, o funcţie determinantă de unitate legată de cele sensibile, cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, dar şi cum ne-o prezintă deja cu claritate acest text:

> După cum, dacă s-ar lua vreun unu, oricare ar fi el, spuneam că nu trebuie sărit de îndată cu privire la natura nelimitatului (ἐπ'ἀπείρου φύσιν), ci trebuie avut în vedere un anumit număr (ἐπί τινα ἀριθμόν), tot la fel, invers, când cineva ar fi nevoit să conceapă mai întâi nelimitatul, el nu trebuie să-şi îndrepte de îndată privirea către unu, ci doar spre un anumit număr, ce posedă o mărime anumită, şi doar la sfârşit să ajungă la unu, obţinut pe seama tuturor elementelor.[24]

[24] *Philebos*, 18 a-b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 30]

Să trecem la al doilea punct dintre cele pe care le-am indicat mai sus.[25]

Platon reia argumentațiile metafizice făcute, şi trage nişte concluzii de importanță maximă. De fapt, conceptele 1) de „nelimitat" şi 2) „limită" sunt luate cu valența lor ontologic-cosmologică. Se afirmă că ceea ce există în general implică, tocmai, aceşti doi factori în manieră sistematică. Dar, dincolo de aceste două genuri, este nevoie să se adauge, pentru înțelegerea structurii ontologice a realității fizice, următoarele: 3) „amestecul" de limită şi nelimitat, ca al treilea gen, şi, în fine, foarte importanta 4) ulterioară „cauză a amestecului".

Aceste patru genuri supreme sunt legate de protologia nescrisă într-o manieră emblematică.

1) Apeiron-ul (sau „in-determinatul", „in-definitul", „ne-limitatul") constă într-un „curs mereu înainte, fără a sta pe loc" în cele două direcții opuse, cum ne arată foarte bine exemplul caldului şi frigului, luat de Platon, care implică un progres continuu spre mai cald şi un progres mereu continuu spre mai frig, în direcția opusă. În plus, alegerea lui „mai mult şi mai puțin" ca semn distinctiv al naturii nelimitatului este elocventă: Platon se referă la un proces ce avansează mereu spre „mai mult" şi un proces ce avansează mereu spre „mai puțin", adică un proces ce avansează mereu în două direcții opuse, în sens diadic. Este evidentă, deci, trimiterea la Principiul Diadei mare-şi-mic din „Învățăturile nescrise", care exprimă tocmai o nelimitare (Diada indefinită) în sensul dublu al unei progresii către o mărime in-finită şi o micime in-finită. Mai mult, Platon indică explicit acest cel mai mare

[25] *Philebos*, 28 c - 31 a.

și cel mai mic ca fiind exemplul ilustrativ concluziv, ce face o aluzie evidentă la Diada indefinită a lui mai mare-și-mai mic.

2) Peras-ul (sau „limita") implică tot ceea ce are raport cu Ideile și, în mod particular, cu structura lor numerică și capacitatea de a de-termina in-determinatul tocmai prin medierea numerică. Platon ia în discuție cantitatea, dreapta măsură, egalitatea numărului în raport cu numărul, a măsurii în raport cu măsura. În mod special ele arată că limita este cea care șterge raporturile de opoziție dintre indeterminat și nelimitat, tocmai prin introducerea numărului, în felul acesta, măsurând și proporționând, și reamintește că aceasta este ceea ce elimină excesul, producând măsură și proporție. Evident, avem de-a face cu tot felul de moduri în care Unul, la diferite nivele și în manieră diferențiată, desfășoară funcția sa principativă, determinativă și ultimativă. Iar aici, Platon merge până acolo încât spune explicit despre limită că este Unu prin natură (ἕν φύσει).

3) Amestecul de nelimitat și limită rezultă a fi, prin urmare, ceea ce este măsurat și proporționat (efectul acțiunii lui peras asupra lui apeiron), cum ar fi, de exemplu, sănătatea, vigoarea fizică, muzica, anotimpurile, toate lucrurile frumoase și, în mod particular, cele ce au loc în sufletul nostru. Și Platon precizează ulterior că amestecul este „o progresie spre ființă" (γένεσις εἰς οὐσίαν), respectiv o asumare a Unului din partea indeterminatului multiplu și, de aceea, este acea unitate care derivă din măsurile rezultate din acțiunea peras asupra apeiron, și, deci, o unitate-în-multiplicitate.

4) În timp ce în lumea Ideilor acest „amestec" este etern (are loc întotdeauna și pentru totdeauna), chiar dacă la nivelul lumii inteligibile, din cauza structurii bipolare înseși a Principiilor, nu este nevoie de o cauză ulterioară care să

garanteze amestecul structural de limită şi nelimitat, în schimb, în lumea devenirii şi în tot ceea ce implică „generare" este nevoie de o cauză eficientă care să producă acest „amestec", iar aceasta este Inteligenţa la toate nivelele sale. Amestecul cosmosului fizic, în general, şi al lucrurilor conţinute în acesta, în particular, implică o Inteligenţă cosmică, adică Demiurgul (Artizanul) universal, aşa cum artele şi rezultatele activităţii omului implică inteligenţa omului. Dar de această problemă complexă şi importantă ne vom ocupa pe larg în capitolul următor.

Am ajuns, astfel, la al treilea[26] punct din cele indicate mai sus, care este conţinut în concluziile dialogului. După ce (în pasajele pe care le-am interpretat) am spus, cu o serie consistentă de aluzii, că Binele este Unul, în această parte concluzivă Platon merge până acolo încât precizează că, de fapt, culmea tuturor valorilor stă în Măsură, şi că de la ea derivă toate valorile. Deja Pohlenz arăta foarte bine, în această privinţă că: „[...] prin Măsură, Platon înţelege, în realitate, Absolutul şi alege această determinare pentru că Absolutul include în sine nu doar Binele, în sens finalist, ci şi Frumosul şi, deci, un principiu de ordine şi proporţie, şi constituie cauza primă a existenţei lor concrete, măsura amestecului lor exact".[27] Ei bine, noi ştim din tradiţia indirectă că Măsura supremă este natura însăşi a Unului (în sens metafizic), după cum ni s-a confirmat prin aluzii în Republica[28] şi după cum în Philebos Platon revine prin ulterioare aluzii duse aproape

[26] *Philebos*, 64 a sqq.

[27] M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947; traducere italiană de B. Proto: *L'uomo Greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 422.

[28] *Republica*, VI, 504 a - 506 b.

până la o afirmaţie explicită, punând Măsura (μέτρον) deasupra tuturor valorilor.

Cu adevărat, în acest fel, ni se confirmă în toate sensurile teza că Platon, în scrierile sale, asemenea Oracolului din Delphi, „nu spune, nu trece sub tăcere ci lasă să se înţeleagă prin aluzii".[29] Dar înţelegerea acestor aluzii (foarte puternice în Philebos) este posibilă şi astăzi tocmai cu ajutorul tradiţiei indirecte; şi apare posibilă, dacă nu complet, cel puţin în elementele sale esenţiale, într-un mod remarcabil.[30]

Tocmai acesta este modul cel mai constructiv de a-l citi şi înţelege pe Platon, mod care se impune în mare măsură la nivelele cele mai înalte ale cercetărilor în curs, din zilele noastre.

---

[29] Diels-Kranz, 22 B 93.

[30] Vezi Reale, *Platone...*, pp. 405-421 şi 471-507, unde prezentăm cea mai detaliată analiză a respectivelor probleme.

V. DOCTRINA DEMIURGULUI ŞI COSMOLOGIA

1. Poziţia lumii fizice în ordinea realului, în opinia lui Platon

Principala problemă ce trebuie să o clarificăm, pentru a putea înţelege doctrina Demiurgului şi cosmologia (una din culmile gândirii platoniciene), constă în structura ierarhică a realului, care constituie una din liniile de forţă cele mai importante de garantare a unităţii şi a unei corecte asimilări globale a gândirii lui Platon. Potrivit acestuia, Principiilor prime şi supreme a Unului şi Diadei le urmează 1) planul Ideilor, apoi 2) planul „intermediar" al entităţilor matematice 3) şi, în cele din urmă, planul lumii sensibile. Fiecare din acestea se subdivide, mai departe, în felul următor: 1) planul Ideilor are la vârf Numere şi Figuri ideale, urmate de Ideile mai universale (cărora unii cercetători le-au dat numele de Metaidei) şi, apoi, de Ideile mai specifice şi particulare; 2) planul entităţilor matematice include fiinţele geometrice plane şi solide, fiinţele ce ţin de astronomie pură şi cele ce privesc muzicologia, cât şi sufletele; 3) planul lumii fizice include toate realităţile sensibile.

Nu mai este cazul să reamintim că vorbim de „planuri" într-o accepţiune fizică ce, evident, trebuie luată şi aplicată metaforic la structura metafizică, adică la ordinea ierarhică. Iată, în acest sens, o schemă:

PRINCIPIILE PRIME ŞI SUPREME
„UNUL" ŞI „DIADA INDETERMINATĂ"

1. Planul Ideilor
Numere şi Figuri ideale;
Idei foarte generale (sau Metaidei);
Idei particulare;

2. Planul entităţilor matematice
obiectele aritmeticii;
obiectele geometriei plane;
obiectele stereometriei;
obiectele astronomiei pure;
obiectele muzicologiei;
Acestui plan îi aparţin Sufletul lumii şi sufletele în general.

3. Planul lumii fizice

Raportul care subzistă între planuri este acela de dependenţă ontologică *unilaterală*, *nu biunivocă*: planul inferior nu poate fi (şi nu poate fi gândit) fără cel superior; nu însă şi invers. Acesta e raportul de „anterioritate" şi „posterioritate" potrivit *naturii* şi *substanţei*, pentru a folosi o expresie a lui Aristotel, care scrie:

> Acestea se numesc anterioare şi posterioare [...] prin referinţă la natură şi Fiinţă, *câte pot exista fără /prezenţa/ altora, dar acelea nu pot exista fără prezenţa primelor*. De o astfel de distincţie s-a servit Platon.[1]

[1] Aristotel, *Metafizica*, D 11, 1019 a 1-4. [trad. rom. de Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2001, p. 182]

Formula tehnică folosită de Platon era următoarea: ceea ce depinde poate fi îndepărtat fără ca, prin aceasta, să fie îndepărtat şi acela de care depinde. Asta înseamnă că ne găsim în faţa unei dependenţe metafizice a planurilor succesive de fiinţe, unele faţă de celelalte. Acestea presupun, într-un fel, o implicare mai mare la fiecare etapă a Principiului diadic, care nu este dedus şi nici explicat sistematic, ci doar prezentat ca atare şi, deci, dat ca originar. În acest sens, cauzarea pe care planul superior o efectuează este *necesară* dar nu *suficientă*, pentru că astfel se explică numai aspectul metafizic formal al planului succesiv (tot ceea ce se referă la ordonarea şi unitatea sa), dar nu şi diferenţa sa (toate aspectele sale de multiplicitate şi pluralitate), care depinde de Principiul diadic. Acesta este un aspect de mare importanţă, pentru că exclude clar implicaţiile panteismului şi imanentismului.[2]

Câteva precizări ulterioare vor clarifica mai bine structura complexă a metafizicii platoniciene.

1) Am văzut mai sus în ce fel de la cele două Principii derivă Numerele ideale şi apoi toate Ideile (care, după cum ştim, au o structură numerică), printr-un proces de delimitare (sau egalizare) din partea *Unului* asupra *multiplicităţii indeterminate* a Diadei.

2) Planul „intermediar" al entităţilor matematice era explicat de Platon în felul următor. a) Numerele matematice erau deduse din *monade* (unităţi particulare) şi *pluralitatea* lui „mic şi mare". b) Figurile geometrice şi stereometrice erau deduse dintr-un *punct* de un anumit fel, numit de către Platon „*linie indivizibilă*" (punct matematic având o poziţie), care avea rolul de principiu formal, în timp ce, ca principiu material, punea „*scurtul* şi *lungul*" pentru linie, „*largul* şi

[2] Despre această problemă vezi Krämer, *Platone*..., p. 164 şi 176 şi sqq.; Reale, *Platone*..., p. 427 sqq.

strâmtul" pentru suprafață și „*înaltul* și *scundul*" pentru solid. Este vorba, evident, de diferențieri specifice ale Principiului suprem al originarei Dualități mare-și-mic, care conțin din ce în ce mai multă materialitate (inteligibilă) și multiplicitate (chiar la nivel inteligibil).

3) Trecând la următorul nivel ontologic, asistăm la nașterea cosmosului fizic: iar aici principiul material are o prevalență atât de mare încât produce *dimensiunea sensibilului* și lumea devenirii (cum vom vedea mai târziu).

Lucrul cel mai important de avut în vedere este că și planul sensibilului rezultă a fi unul „intermediar", potrivit unei optici diferite. De fapt, elementele matematice sunt „intermediare" *între două genuri diferite de ființă, respectiv, între o ființă eternă care nu devine în niciun fel* (nu se naște, nu piere, nu crește, nu se diminuează, nu se schimbă) și *o ființă care este generată și devine în toate sensurile.* După cum am precizat mai sus, entitățile matematice sunt multiple, precum sensibilele; în plus, sunt *intermediare* chiar și ca *intermediare*, în măsura în care fac posibilă și explică articularea inteligibilului în sensibil (cum vom vedea mai bine în cele ce urmează); din contră, lumea sensibilă este „intermediară", dacă este privită dintr-o perspectivă care să includă și *neființa* în gradele scării ierarhice, după cum se vede în schema următoare, într-o manieră sintetică și sinoptică:

1) *Ființă inteligibilă și eternă*: Ideile, entitățile matematice (ființe în sens deplin);

2) *Ființă care se naște, piere și devine* (ființă numai în sens parțial și nu deplin);

3) *Neființă*;

Tocmai din această perspectivă Platon califică în *Republica* lumea fizică, ce este ființă în devenire, drept „intermediară" între *ființă* și *neființă*.

De ce a vorbit Platon în termenii aceștia?

Parmenide nu avea dubii: ceea ce este multiplu este relativ, se schimbă și devine, deci, nu este; și nu este, în sensul tare al termenului, adică este nimic. Prin urmare, în neființă și nimic rătăcește „opinia" sau doxa, specifică muritorilor, care, crezând în devenirea ființei, *o condamnă pe aceasta la neființă*. Dar, așa cum, privitor la lumea ideală (care a fost identificată cu ființa absolută și interpretată, deci, cu o categorie de origine eleată) Platon a reformat discursul lui Parmenide și a introdus neființa ca „alteritate" pentru a putea explica multiplicitatea ideală, la fel și privitor la lumea sensibilă el este constrâns să reformeze (nu mai puțin radical) discursul lui Parmenide și să permită fenomenelor *o realitate* și *o ființă a lor*, pentru a le putea explica.

Am văzut deja cum tentativa lui Parmenide de a da seamă de fenomene s-a dezintegrat, pentru că în momentul în care el încearcă să potrivească fenomenele în matricea ființei, nu le salvează, ci le distruge complet (ființa eleată, aplicată fenomenelor, le absolutizează, le imobilizează, le dizolvă în identicul total).[3] Din contră, Platon (tocmai în urma „celei de-a doua navigări") înțelege că ființa lumii sensibile și fenomenale subzistă, dar este *de altă natură structurală* decât „adevărata ființă", de „ființă ce este în mod absolut". Este clar, pentru Platon, că ființa lumii sensibile este o ființă, într-un anume fel, sfâșiată, divizată, condiționată de neființă; dar este clar, pentru el, în același timp, că nu este vorba de neființă în sens absolut, adică de nimic, sau, în orice caz, de ceva complet în afara influenței structurii

[3] Vezi volumul I.

metafizice a ființei. De asemenea, este clar pentru Platon, că, dacă adevărata cunoaştere (adevărul) priveşte numai lumea ideală şi adevărata ființă, opinia (doxa) se învârte în jurul a ceva ce oarecum este (în măsura în care reflectă ceva adevăr) şi că ea nu se poate referi la neființă, în sens absolut, pentru că în ce priveşte neființa nu există cunoaştere, ci doar ignoranță.[4]

Iată, deci, răspunsul lui Platon la problemă: ființa sensibilului este un „intermediar" (μεταξύ) între ființa pură şi neființă. De aceea, lumea sensibilă, care este lumea devenirii, nu *este* ființa (ființa adevărată şi absolută), ci *are* ființă, şi o are *prin participarea ei la lumea Ideilor* (adică la adevărata ființă): are o ființă, ca să zicem aşa, *transmutată.*

Să citim pasajul care exprimă această concepție, fundamentală pentru o înțelegere corectă a lui Platon. El ne-a precizat, în baza unei analize a formelor de cunoaştere, că opinia nu se poate referi nici la ființă, nici la neființă (pentru că de la ființă avem cunoaşterea, nu opinia, iar de la neființă ignoranța), ci la ceva „intermediar".

> „Ar mai rămâne de căutat acel domeniu – pare-se – *care participă la ambele – şi la ceea-ce-este şi la ceea-ce-nu-este*, domeniu ce, pe drept, n-ar putea fi numit pur nici într-un sens, nici într-altul; dacă el s-ar ivi, l-am putea numi, cu îndreptățire, «opinabil», dând astfel extremelor termenii extremi şi mediilor termenii medii. Nu-i aşa?"
>
> „Aşa."
>
> „Voi zice atunci: stând lucrurile astfel, să-mi dea răspuns şi să grăiască omul acela grozav, care nu cugetă frumosul însuşi şi nici vreun aspect al frumosului însuşi – aspect ce rămâne veşnic la fel – însă care are în minte *multe* lucruri frumoase [= multitudinea fenomenelor empirice

[4] Cf. *Republica*, V, 477 a sqq.

frumoase, *n.a.*], omul care se dă în vânt după privelişti [*scil.*: ţinând întru totul de fenomene, *n.a.*] şi care nu admite ca cineva să afirme că frumosul e *unul*, dreptatea una şi celelalte [= Idei, *n.a.*] la fel! Vom zice noi: «Dintre *toate* aceste lucruri frumoase, om prea minunat, există oare vreunul care să nu poată apărea urât? Şi dintre cele drepte, e oare vreunul care să nu poată apărea nedrept? Şi dintre cele sfinte – lipsit de sfinţenie?»"

„Nu – răspunse el. E necesar ca lucrurile frumoase să apară cumva şi urâte şi la fel şi celelalte despre care întrebi."

„Dar ce spui despre numeroasele mărimi [aparţinând şi ele fenomenelor, *n.a.*] *duble*? Apar ele cumva în mai mică măsură *jumătăţi*, decât apar *duble*?"

„Deloc."

„Dar se poate ca cele *mari*, *mici*, uşoare, grele, oricare altele le-am pomeni, să se numească mai curând aşa, decât în fel contrar?"

„Nu, căci fiecare lucru are parte de ambele contrarii."

„Aşadar, fiecare lucru dintre cele multe, despre care cineva ar afirma că există, mai curând este, sau nu este?"

„Povestea asta – zise – seamănă cu ghicitorile care se spun la ospeţe, sau cu cea a copiilor despre eunuc şi lovirea liliacului: «ghici, cum şi unde el îl loveşte!»[5] Lucrurile acestea sunt ambivalente şi nu e posibil să gândeşti, cu constanţă, nici că ele sunt, nici că nu sunt, nici ambele ipoteze laolaltă nu merg, dar nici nu poţi renunţa la ambele."

„Poţi atunci, – am spus eu – să ai de-a face cu astfel de lucruri ori ai vreun loc unde să le aşezi mai bine decât în cel *situat între existenţă şi inexistenţă* (μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ

---

[5] Ghicitoarea suna aproximativ aşa: *un om, care nu e om* (= un eunuc), *care aruncă o piatră, ce nu e piatră* (= piatră ponce), *într-o pasăre, ce nu e pasăre,* (= un liliac), *pe o plantă, ce nu e plantă* (= o trestie). Această ghicitoare sugerează în mod magistral ambiguitatea fundamentală a termenului μεταξύ, a sensibilului care este fiinţă şi nefiinţă în acelaşi timp, fără să fie nici fiinţă (pură), nici nefiinţă.

μὴ εἶναι)? Căci această poziţie nu va apărea mai întunecata decât ceea-ce-nu-este, ca nu cumva să fie încă şi mai puţin decât acesta, nici nu va apărea mai limpede decât ceea-ce-este, ca să fie cumva în mai mare măsură decât acesta din urmă."

„Perfect adevărat."

„Am aflat aşadar, pe cât se pare, faptul că reprezentările mulţimii în legătură cu frumosul şi cu celelalte se învârtesc undeva, în *intervalul situat între ceea-ce-nu-este şi desăvârşita existenţă*."[6]

2. Demiurgul şi rolul său metafizic

Dacă sensul acestui important fragment citit se înţelege aşa cum trebuie, se poate înţelege şi motivul pentru care Platon nu a putut explica lumea fizică printr-o simplă *deducţie*

[6] *Republica*, V, 478 e - 479 d. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 274-275] Este cazul să arătăm că nefiinţa, despre care vorbeşte Platon în această pagină, ar putea părea să fie nimicul (nefiinţa în sens absolut). Totuşi, textul şi contextul ne lasă să credem că Platon a indicat, mai ales, Principiul material opus (Diada sensibilă), care, după cum ştim, este asimilată nefiinţei, având în vedere că pentru filosoful nostru fiinţa este un „amestec", care depinde de de-terminările şi de-limitările indeterminatului şi nelimitatului (aşa cum este Diada marelui-şi-micului, care este ne-limitată). Să observăm, de altfel, aluziile (pe care le-am scos în evidenţă cu italice) la Unu (explicitat în Idei) în opoziţie cu fenomenele sensibile duble, şi mari şi mici (aluzie la Diada mare-şi-mică la care participă); şi să observăm, de asemenea, afirmaţia iniţială că fiinţa sensibilă intermediară „participă la ambele", adică „la fiinţă şi nefiinţă". Este evident că participarea la nefiinţă este posibilă numai dacă aceasta este ceva (respectiv indeterminatul şi ne-limitatul). În concluzie, această pagină devine foarte clară dacă „fiinţei" şi „nefiinţei" li se dau acele semnificaţii specifice pe care Platon, în metafizica sa, le dă lor şi care reflectă, în manieră perfectă, protologia sa.

din Principiile prime şi supreme şi din lumea Ideilor, ci a considerat necesară introducerea Inteligenţei divine ca şi cauză metafizică originară.[7] De fapt, după părerea lui, fiinţa implică, în dimensiunea devenirii, cauza specifică a Inteligenţei productive, şi tot ceea ce postulează aceasta. Iată cum (în superbul preludiu teoretic la discursul cosmologic din *Timaios*[8]) Platon îşi formulează gândirea sub forma a patru axiome.

1) *Fiinţa care este veşnică* (fiinţa inteligibilă) nu este supusă generării şi devenirii, pentru că rămâne veşnic în aceleaşi condiţii; ea este accesibilă cu inteligenţa, prin raţionament.

2) *Devenirea*, care se generează în mod continuu, nu este niciodată adevărata fiinţă, tocmai pentru că se află în veşnică schimbare; ea este subiectul opiniei, adică este accesibilă prin simţuri, separat de raţiune.

3) Tot ceea ce este subiect al procesului de generare cere *o cauză*, căci, pentru a se genera, orice lucru are nevoie de o cauză care să-i producă generarea. Această cauză este un *Demiurg*, un *Artizan*, adică o cauză eficientă.

4) Demiurgul, adică Artizanul, făureşte ceva *privind înainte la ceva ca punct de referinţă*, adică luându-l ca *model*. Dar Artizanul ar putea să se inspire din două tipuri de modele: a) din ceea ce există mereu în acelaşi fel (adică din genul de

---

[7] Această temă a fost tratată pe larg în Reale, *Platone*..., pp. 425-622, la care vom face mai multe trimiteri.

[8] Bogata bibliografie din ultimele decenii asupra lui *Timaios* (care a fost pentru multă vreme cel mai citit şi mai influent dialog al lui Platon) se va găsi în H. Cherniss, *Plato* (1950-1957), „Lustrum" 4 (1959), pp. 208-227; L. Brisson, *Platon* 1958-1975, „Lustrum" 20 (1977), p. 286 sqq.; L. Brisson, *Platon* 1975-1980, „Lustrum", 25 (1983), p. 295 sqq. (cu trimiterile necesare). Cea mai exactă prezentare a structurii metafizice a dialogului se va găsi în: Reale, *Platone*..., pp. 509-622; acolo, la p. 509 sqq. se găsesc alte indicaţii bibliografice importante.

ființă despre care s-a vorbit în prima axiomă), b) sau din ceva ce este supus generării (adică din genul de ființă de care s-a pomenit în axioma a doua). Dacă Artizanul ia ca model ființa eternă, ceea ce produce este frumos; dacă, în schimb, ia ca model ceva generat, ceea ce produce nu este frumos. Iată textul respectiv:

> Aşadar, după părerea mea, mai întâi trebuie să facem următoarea distincţie:
>
> [1] ce este ființa *veşnică*, ce nu are devenire, şi
>
> [2] ce este *devenirea* veşnică; ce nu are ființă.
>
> [1] Ceea ce *este veşnic identic cu sine* poate fi cuprins de gândire printr-un discurs raţional,
>
> [2] iar *ceea ce devine şi piere, neavând niciodată ființă cu adevărat*, este obiectul opiniei şi al sensibilităţii iraţionale.
>
> [3] În plus, *tot ceea ce devine, devine în mod necesar sub acţiunea unei cauze*; căci în lipsa unei cauze nimic nu poate avea devenire.
>
> [4] Ori de câte ori Demiurgul (δημιουργός) *priveşte neclintit la ceea ce este identic cu sine* şi se foloseşte de un asemenea model în realizarea formei şi specificului înfăptuirii sale, el, în felul acesta, *desăvârşeşte totul ca ceva frumos*. Când însă Demiurgul priveşte la ceea ce se află în devenire şi se foloseşte de acest model supus devenirii, el va săvârşi totul ca ceva departe de a fi frumos.[9]

Pe baza acestor patru axiome, Platon construieşte structura metafizică şi cosmo-ontologică a întregii cosmologii din *Timaios* şi, în acelaşi timp, fundamentează structura gnoseologică şi justificarea metodologiei adoptate. Cosmosul fiind obiectul discuţiei în *Timaios* trebuie stabilit, înainte de toate, dacă acesta este „ființa ce este veşnic", adică o ființă de

[9] *Timaios*, 27 e - 28 b. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 142]

genul aceleia la care se referă prima axiomă, sau este „ființă generată", adică acel tip de realitate de care vorbeşte a doua axiomă. Or, toate lucrurile ce constituie această lume sunt accesibile prin simțuri, iar ceea ce este accesibil prin simțuri se află în domeniul opiniei, după cum s-a stabilit în a doua axiomă, şi este supus generării şi devenirii. Mai mult, în baza celei de-a treia axiome această lume, în măsura în care este generată, este *generată de o cauză*. Dar găsirea acestei cauze a universului în manieră adecvată este dificilă; iar când a fost găsită se dovedeşte a fi dificil de explicat tuturor oamenilor (din motivele pomenite mai sus). În fine, în baza celei de-a patra axiome se poate stabili care este modelul la care a privit Demiurgul, pentru alcătuirea acestei lumi. Respectiva axiomă a stabilit că, *dacă această lume este frumoasă*, rezultă că demiurgul a privit *un model etern*; dacă, în schimb, nu este frumoasă (dar numai în acest caz), Demiurgul s-a folosit de un model generat. Este clar demonstrabil, însă, că lumea este frumoasă; din acest motiv este necesar ca Demiurgul să fi privit la un model etern; mai mult chiar, fiind *cea mai frumoasă* dintre cele generate, Demiurgul său este *cel mai bun* dintre artizani, respectiv, precum vom vedea, acesta a imitat şi realizat *Binele în cel mai înalt grad posibil*. Iată cuvintele lui Platon:

> Deci, despre cer ca întreg – deşi i s-ar putea zice şi cosmos sau chiar într-un fel mai potrivit – trebuie să cercetăm mai întâi acel lucru, care, aşa cum am spus, trebuie cercetat din capul locului cu privire la orice, şi anume: este el veşnic, neavând naştere, sau este născut, începând dintr-un început oarecare. Este născut; căci este vizibil, palpabil şi are trup, iar toate de acest fel sunt sensibile; şi cele sensibile, aşa cum am spus, putând fi concepute prin opinia întemeiată pe sensibilitate, au devenire şi sunt generabile. Dar, afirmăm că tot ceea ce devine, devine în mod necesar sub acțiunea unei anumite cauze. *A găsi pe autorul şi pe tatăl acestui univers e un*

lucru greu, şi odată găsit, este cu neputinţă să-l spui tuturor. Revenind, asta trebuie să cercetăm despre univers: privind către care din cele două modele l-a făurit făuritorul lui, şi anume: privind către ceea ce este egal cu sine şi mereu la fel, sau către ceea ce este în devenire? Iată că, dacă acest cosmos este frumos şi *Demiurgul este bun* (ἀγαθός), e limpede că, în timp ce-l făurea, acesta *a privit la modelul veşnic.* Iar dacă, ceea ce nici să rostim nu ne este îngăduit, cosmosul n-ar fi frumos şi Demiurgul ar fi rău, acesta s-ar fi uitat la modelul devenirii. Este însă limpede că, în timp ce-l făurea, acesta a privit la model, *căci, dintre cele născute, Universul este cel mai frumos* (κάλλιστος τῶν γεγονότων), *iar dintre cauze Demiurgul este cea mai bună* (ἄριστος τῶν αἰτίων).[10]

Prin urmare, există o fiinţă pură accesibilă numai cu inteligenţa şi tocmai la aceasta priveşte Demiurgul ca model, pentru realizarea lumii sensibile a devenirii. De aceea, *cosmosul sensibil este o „imagine" a unei realităţi metasensibile, realizate de Demiurg*:

Fiind născut aşadar în acest fel, cosmosul a fost făurit după modelul care poate fi conceput cu raţiunea, printr-un discurs raţional, şi care este mereu identic cu sine. Aşa stând lucrurile, este necesar ca acest univers să fie o *copie* a ceva.[11]

Această concepţie a fiinţei pure ca „*model*" şi a devenirii ca „*imagine*" a acelui model, cât şi a necesităţii unei *cauze eficiente* (Demiurgul sau Artizanul) pentru a fundamenta şi justifica acest raport, constituie *o linie de forţă esenţială* a învăţăturii scrise platoniciene, care tocmai în *Timaios* îşi găseşte expresia cea mai matură şi completă. Structura gnoseologică a întregii tratări cosmologice se sprijină pe această structură metafizică: *modelul*

[10] *Timaios*, 28 b - 29 a. [trad. rom. pp. 142-143]
[11] *Timaios*, 29 a-b [trad. rom. p. 143]

originar, în calitatea sa de fiinţă pură, este un obiect al ştiinţei, care atinge adevăruri de netăgăduit; *imaginea acestui model* (iar cosmosul nostru fizic chiar e imagine) este obiectul opiniei, iar aceasta poate fi bine fundamentată, dar nu ajunge la siguranţă epistemologică şi, deci, este „mit" în sensul de naraţiune plauzibilă, cum am precizat deja.

3. Principiul material al lumii sensibile; rolul său metafizic şi legăturile cu Diada

Distincţia metafizică între fiinţa *inteligibilă*, imuabilă şi eternă a Ideilor, înţeleasă ca „*paradigmă*" sau „*model*" şi fiinţa *sensibilă* ca devenire, înţeleasă ca „*imagine*" a celei dintâi, reclamă, pentru a fi justificată şi întemeiată, un Principiu material care să aibă funcţia de excipient şi substrat al imaginii înseşi.

De fapt, Platon a spus în *Philebos*, cu o remarcabilă precizie (cum am văzut mai sus), că toată realitatea – la diferite nivele – este un „amestec" ce implică o conjuncţie sintetică bipolară a două principii opuse (limită/ nelimitat); dar a şi precizat că, în timp ce în sfera inteligibilă „amestecul" este structural şi *ab aeterno*, în sfera sensibilă „amestecul" cere *o cauză care să o efectueze* (respectiv Inteligenţa demiurgică). Evident, motivul intervenţiei necesare a Inteligenţei demiurgice depinde de faptul că, în timp ce în sfera inteligibilului cele două Principii opuse, care formează „amestecul", sunt ambele de natură inteligibilă, în sfera sensibilă nu mai este cazul: Principiul material are o importanţă atât de mare încât introduce dimensiunea sensibilă şi, prin urmare, rezultă a avea o natură care, în ciuda tendinţei de a se uni cu Principiul opus şi a disponibilităţii de a se lăsa dominată de acesta, în mare măsură, numai intervenţia unei Inteligenţe demiurgice

poate efectua medierea. În plus, tocmai din cauza acestei caracteristici specifice lumii sensibile, Principiul material care constituie lumea sensibilă *nu* poate fi redus *complet* la structura Principiului real, şi tocmai din acest motiv naşte o *fiinţă-în-devenire* (o fiinţă ce este *intermediară* între *fiinţa pură* şi *nefiinţă*).[12]

Dar, mai sunt două puncte importante care trebuie evidenţiate, pentru a înţelege această excepţie complexă a lui Platon.

a) Principiul material participă (prin intermediul Inteligenţei demiurgice), într-un mod destul de complex, la inteligibil, pentru că o astfel de participare, care constă în primirea amprentei imaginilor derivate de la Idei, are loc „într-un chip ciudat şi greu de lămurit" (τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν)[13], adică printr-o *mediere complexă de caracter numeric şi geometric*, precum am avut ocazia să vedem (cel puţin în parte).

b) În plus, trebuie avut în vedere ceea ce am arătat deja în mod implicit, respectiv că Principiul material receptează şi se „amestecă" nu cu Ideile însele, în mod direct, ci cu „imaginile tuturor existenţelor veşnice", „fiind doar năluca veşnic schimbătoare a unei alte realităţi", şi, deci imagini sau aparenţe ale altor realităţi[14], respectiv *imaginile Ideilor, obţinute prin medierea entităţilor matematice.*

Dar să vedem, înainte de toate, care sunt trăsăturile esenţiale ale Principiului material sensibil şi care sunt raporturile sale cu Diada din „Învăţăturile nescrise".

1) Platon subliniază în mod hotărât că genul realităţii inteligibile, „care este veşnic la fel, negenerat şi nepieritor" şi

---

[12] Vezi supra, nota 6.

[13] *Timaios*, 50 c. [trad. rom. p. 165]

[14] Cf. *Timaios*, 50 c, 51 a, 52 c.

care, astfel, stă ca *model*, tocmai din cauza structurii sale ontologice nu primeşte din afară nimic şi nici nu „trece în altceva". Din contră, reaminteşte că realitatea sensibilă, care este *copie* sau *imagine* a modelului inteligibil şi este generată şi în mişcare continuă, „*se naşte într-un loc* şi *piere* acolo din nou". Prin urmare, trebuie recunoscut un alt fel de realitate: „spaţialitatea" sau *chora* (χώρα), care formează „*locul*" (τόπος) sau „*aşezarea*" (ἕδρα) tuturor lucrurilor ce se nasc şi pier, tocmai pentru că ceea ce se naşte şi piere, se naşte într-un loc, din care şi în care apoi piere. Iată câteva afirmaţii precise:

> [1] Aşa stând lucrurile, trebuie să admitem că există, mai întâi, forma identică cu sine, nenăscută şi de nenimicit, care nici nu primeşte în sine ceva venit dintr-altă parte, nici nu intră ea însăşi, undeva, în ceva; ea nu poate fi percepută nici cu văzul, nici cu vreun alt simţ, fiind, de fapt, obiectul de cercetare al gândirii.
>
> [2] În al doilea rând, există ceea ce poartă acelaşi nume cu forma şi îi seamănă ei, dar este perceptibil, născut, în veşnică mişcare, căpătând fiinţă într-un loc (τόπος) anume şi pierind tot de acolo, putând fi cunoscut prin opinie şi percepţie.
>
> [3] În al treilea rând există locul (χώρα), care este veşnic, nefiind supus nimicirii, şi care dă loc de aşezare (ἕδρα) tuturor celor care se nasc, putând fi conceput fără ajutorul simţurilor, printr-un fel de raţionament hibrid, dar fiind ceva greu de crezut.[15]

---

[15] *Timaios*, 51 e - 52 b. [trad. rom. p. 167] Se poate observa că Platon, aici, specifică ceea ce în pasajul precedent din *Republica* era indicat prin *ignoranţă*, adică ne-cunoaşterea *nefiinţei* (care corespunde Principiului material de care se vorbeşte aici). Într-adevăr, acesta *a*) nu poate fi cunoscut de simţuri; *b*) este accesibil doar cu *raţiunea falsă*, adică „hibridă" (λογισμῷ τινι νόθῳ); *c*) este cu greu credibilă. De fapt, se cunoaşte (fie sensibil fie raţional) ceea ce este *de-terminat*, în timp ce Principiul material

Or, după cum ne înfăţişează ulterior Platon, tocmai cu referire la această realitate, avem tendinţa de a-i da o importanţă mai mare decât o are potrivit naturii sale, extinzând-o la toate fiinţele, şi îi atribuim, în mod greşit, o funcţie omnicomprehensivă. De fapt, susţinem că un lucru, pentru a fi, trebuie să se găsească „într-un loc", şi că „ceea ce nu este nici undeva pe pământ, nici undeva prin cer nu e nimic".[16] În schimb, adevărul este următorul: lucrurile care ocupă spaţiu sunt *cele care sunt generate*, adică realităţile sensibile şi, deci, *nu realităţile inteligibile în sine*. De aceea, lucrurile care ocupă un loc în spaţiu sunt doar *imitaţiile* sau *imaginile* Ideilor, nu Ideile însele.

Prin urmare, *statutul* ontologic al imaginilor realizate în sensibil (care coincide perfect cu cel al „amestecului" de care vorbeşte *Philebos*) implică a) acel ceva căruia îi este apariţie sau manifestare şi, deci, imagine, şi la care apelează ca model (adică Ideile) şi b) un substrat, adică *o bază pe care se sprijină*, care este tocmai „*spaţialitatea*" de care vorbim, şi care devine necesară ca *aşezare a ceea ce se naşte*. De aceea, *chora*, fiind ceea ce este, „este veşnic şi nu e atinsă de corupere", în măsura în care este condiţia necesară pentru a putea exista orice lucru generat (şi ceea ce, dacă ar fi luat, s-ar lua orice formă de generare).[17]

2) În afara conotaţiei conceptuale a „spaţialităţii" (χώρα), Platon, pentru a caracteriza Principiul material sensibil, prezintă şi aceea de „*receptacol*" *a tot ceea ce este generat* (ὑποδοχή, πανδεχές). „Receptacolul" este o realitate care rămâne mereu veşnică în structura ei amorfă. De fapt, primeşte toate

---

este *in-determinat*, de aceea el este accesibil numai cu un „raţionament hibrid".

[16] *Timaios*, 52 b. [trad. rom. p. 167]

[17] *Timaios*, 52 c; Reale, *Platone*..., 543 sqq.

lucrurile şi poate fi plăsmuită în diferite feluri, tocmai pentru că este o *realitate amorfă* (fără o structură formală în sens propriu), nu asumă niciodată definitiv formele pe care le primeşte şi de aceea poate primi mereu alte forme noi. Ea poate fi asemănată cu materialul amorf, căruia i se pot da diferite forme şi apare tocmai sub acele forme. Lucrurile care intră şi ies din receptacul sunt imaginile realităţilor eterne (imitaţii ale paradigmelor Ideilor), şi intrând în acesta îl formează şi îi lasă o amprentă, aşa cum un metal (aurul, de exemplu) şi materialele amorfe sunt formate de formele pe care le primesc.

Iată textul respectiv, cu adevărat interesant:

> Ea [natura care primeşte toate corpurile *n.a.*] trebuie numită întotdeauna la fel, pentru că nu-şi părăseşte niciodată absolut nimic din specificul ei, ea *primeşte mereu totul în sine*, însă nu ia niciodată, nicicum, nicio formă asemănătoare cu vreunul din lucrurile care intră în ea; căci, prin natura ei, a fost făcută să-i fie oricărui lucru *loc de întipărire*, fiind schimbată şi diversificată de cele care intră în ea, datorită cărora *apare* de fiecare dată altfel; iar *cele care intră în ea şi ies din ea sunt cópii ale realităţilor eterne*, peceţi luate după ele într-un chip ciudat şi greu de lămurit, lucru a cărui explicaţie o lăsăm altui prilej.[18]

Platon insistă mult asupra structurii informe a receptaculului. Ceea ce primeşte formă, aşa cum primeşte receptaculului, este adecvat pentru aceasta numai *dacă este lipsit de orice formă*, pentru că dacă ar avea vreo formă nu ar putea primi şi reproduce în mod adecvat formele opuse acesteia. Deci, pentru a primi formele în mod adecvat, este necesar ca receptaculul să fie complet lipsit de formă.

---

[18] *Timaios*, 50 b-c [trad. rom. p. 165]; vezi Reale, *Platone...*, pp. 536-543.

3) O conotaţie conceptuală ulterioară, şi destul de interesantă, a Principiului material sensibil este aceea care îl indică drept *izvor al generării*, adică realitate ce se mişcă în manieră dezordonată şi neregulară, conţinând trăsături rudimentare şi urme ale elementelor (apă, aer, pământ şi foc) şi, deci, implicând şi forţe şi afecte fără ordine şi echilibru şi dezarticulate. Prin urmare, Principiul material este *un mănunchi de forţe, de cutremurări şi mişcări dezordonate şi haotice.*

Iată două din textele mai clare:

> [...] Demiurgul a luat tot ce era vizibil [*scil.*: sensibil], *lipsit de repaus* şi aflat într-o mişcare discordantă şi haotică şi l-a condus din dezordine în ordine [...].[19]

> Iar *doica devenirii* (τιθήνη γενέσεως), umezită, aprinsă, primind însuşirile pământului şi ale aerului, şi supusă tuturor celorlalte modificări care derivă din acestea, se arată ochilor în toate chipurile cu putinţă; însă, *plină fiind de forţe care nu erau nici asemănătoare, nici echilibrate*, ea însăşi nu era echilibrată în nicio parte a ei, ci, *oscilând peste tot, era agitată de către ele şi, odată pornită, le agita şi ea la rândul ei.* Iar ele, mişcate astfel în direcţii diferite, erau separate mereu. Întocmai ca atunci când spicele sunt scuturate şi vânturate de vânturătoare şi de celelalte instrumente de treierat: părţile compacte şi grele se duc într-o parte, iar cele fără consistenţă şi uşoare într-alt loc şi se aşează acolo. Tot aşa, pe atunci, cele patru elemente au fost agitate de către receptacol, care era el însuşi în mişcare ca un instrument de scuturat; pe cele mai neasemănătoare le-a despărţit cel mai mult unele de altele, pe cele mai asemănătoare le-a apropiat cel mai mult. Astfel, elementele diferite s-au statornicit fiecare în altă parte, chiar înainte ca întregul alcătuit din ele să se fi născut şi să fi dobândit ordine. Într-adevăr, *înainte de aceasta,*

[19] *Timaios*, 30 a [trad. rom. p. 144]

elementele erau fără proporţie şi fără măsură; focul, apa, pământul şi aerul aveau într-adevăr urme (ἴχνη) *ale propriei lor naturi, dar erau toate în starea în care e de aşteptat să se afle orice lucru din care zeul lipseşte* [...].[20]

4) În cele din urmă trebuie menţionat că tocmai ca primă conotaţie a Principiului material (care, într-un fel, înglobează cele trei pe care le-am pomenit) Platon face apel la concepte precum „necesitate" (ἀνάγκη) şi „cauză rătăcitoare" (πλανωμένη αἰτία):

> În cele spuse până acum am arătat, cu scurte întreruperi, doar cele făurite prin lucrarea *raţiunii*. Trebuie însă să le adăugăm spusei noastre şi pe cele care au luat naştere prin lucrarea *necesităţii*. Într-adevăr, acest univers, zămislit prin *îmbinarea necesităţii cu raţiunea*, este rezultatul unui amestec. Raţiunea a jucat rolul conducător prin faptul că a convins necesitatea să îndrepte cea mai mare parte a lucrurilor supuse devenirii spre ceea ce este cel mai bun. În felul acesta şi potrivit cu acestea, universul nostru a fost alcătuit dintru început aşa cum este el alcătuit, *datorită faptului că necesitatea a fost învinsă de puterea convingerii raţionale.* Aşadar, cine are de gând să spună cum s-a născut lumea potrivit acestor temeiuri, trebuie să invoce şi specia *cauzei rătăcitoare*, spunând cum anume stă în natura ei să stârnească mişcare. Astfel că trebuie să ne întoarcem de unde am plecat şi, luând în considerare – la rândul lui – celălalt principiu aplicabil aceloraşi lucruri, să pornim iarăşi de la început, expunând cele de acum întocmai cum am făcut cu cele de atunci.[21]

[20] *Timaios*, 52 d - 53 b [trad. rom. p. 168]; vezi Reale, *Platone...*, p. 546 sqq.
[21] *Timaios*, 47 e - 48 b [trad. rom. p. 162]; vezi Reale, *Platone...*, pp. 531-535.

Prin „necesitate" Platon se referă aici la *lipsa completă de finalitate* (simpla dis-teleologie), adică ceva indeterminat şi neregular, şi, deci, cazual, dezordinea în sens global. Tocmai la asta se referă expresia „cauză rătăcitoare", adică o *cauză ce acţionează la întâmplare* şi în mod *aleatoriu*.

Acum că am precizat ceea ce Platon spune explicit în *Timaios* şi, deci, în scris, relativ la Principiul material, trebuie să ne întrebăm care să fie legătura acestuia cu *Diada indefinită* de care vorbesc „Învăţăturile nescrise", şi de care tradiţia indirectă o leagă explicit şi precis.[22]

Expresia *Diadă indefinită a marelui-şi-micului* exprimă în manieră sintetică natura Principiului material, care constă în a tinde în manieră indeterminată şi nelimitată în dubla direcţie a marelui şi micului în diferite feluri.

Această tendinţă către *mare şi mic*, adică, spre *mai mult şi mai puţin* în toate sensurile, către *infinit*, este valabilă, desigur, pentru orice tinde, la toate nivelurile, către mai mult şi mai puţin, spre defect şi exces, către lipsa de măsură în cele două direcţii. De aceea, *chora* din *Timaios* (şi tot ce se spune în acest dialog despre Principiul material) reprezintă doar *o parte din Diadă*, sau, mai bine spus, un aspect, sau, pentru a fi şi mai precişi, nivelul cel mai de jos al acesteia, respectiv nivelul sensibil.

Prin urmare, *chora* este parte a Diadei, dar nu este întreaga Diadă. Evident, teoria pe care o citim în *Timaios* trebuia să ocupe un loc important şi în lecţiile lui Platon şi,

---

[22] Cf. Aristotel, *Fizica*, Δ 2, 209 b 11-17 (Gaiser, *Test. Plat.*, 54 Λ = Krämer, 4); Aristotel, *Metafizica*, A 6, 987b 1 sqq.; 988a 10 sqq. (Gaiser, *Test Plat.*, 22 A = Krämer, 9); Teofrast, *Metafizica*, 6 a 23 - b 5 (Gaiser, *Test Plat.*, 30 = Krämer, 8); Simplicius, *In Arist. Phys.*, p. 248, 5-15 Diels (Gaiser, *Test Plat.*, 31 = Krämer, 13); Simplicius, *In Arist. Phys.*, pp. 430, 34-431, 16 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 55 B); Reale, *Platone...*, 549-559.

probabil, cu toate cele patru caracteristici de care vorbeam. Însă aceasta se limitează la fenomenele sensibile şi, deci, trebuia să fie doar *o parte a viziunii globale*. De fapt, Diada, ca atare, e parte a unui tablou mai vast, având în vedere că este folosită *la explicarea întregii realităţi, la toate nivelele*.

În concluzie, putem susţine cu toată siguranţa că ceea ce ne spune Platon în legătură cu principiul material, în *Timaios*, (şi, în general, în diferitele dialoguri) nu este exhaustiv, şi că, de aceea, este necesar să urcăm până pe culmile abstracţiei metafizice ale „Învăţăturilor Nescrise", ale căror trăsături esenţiale ni s-au păstrat prin tradiţia indirectă.

Evident, Principiul antitetic Bine-Unu se diferenţiază în diversele grade ale fiinţei şi, în particular, în cele trei sfere: 1) cea *ideală*, 2) cea *intermediară*, 3) cea *sensibilă*. În sfera ideală, Principiul antitetic produce, în special, diferenţierea şi gradaţia ierarhică; în sfera intermediară produce multiplicitatea aceloraşi realităţi, în sens orizontal, şi tot la nivel inteligibil; în schimb, noutatea pe care o introduce în sfera sensibilă este tocmai faptul că dă naştere sensibilului ca atare, cu toate implicaţiile acestuia, relativ la sfera inteligibilă.

Aristotel însuşi în *Metafizica* menţionează de mai multe ori existenţa unei materii inteligibile dincolo de materia sensibilă, legând problema *materiei inteligibile* tocmai de chestiunea platoniciană a *Ideilor* şi a *entităţilor matematice*. Evident, această temă esenţială a „Învăţăturilor nescrise" l-a influenţat într-un mod remarcabil, încât s-a simţit nevoit s-o menţioneze cu mai multe ocazii.[23]

---

[23] Cf. Aristotel, *Metafizica*, Z 10, 1036 a 9-12; Z 11, 1037 a 5-13; H 6, 1045 a 33-35; K 1, 1059 b 14-21 şi comentariul nostru la aceste pasaje din *Metafizica*. Vezi în mod special H. Happ, Hyle. *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971, pp. 581-615.

Mai trebuie clarificată o ultimă chestiune importantă. Tradiția indirectă ne spune că Platon identifica în Unu cauza *Binelui* şi în Diadă cea a *Răului*. Totuşi nu ne spune explicit că Diada era considerată a fi astfel *la toate nivelele*. De fapt, nu ar fi uşor de explicat în ce fel la nivel inteligibil, unde Diada acționează ca principiu de *diferențiere*, de *gradație* şi de *multiplicitate*, poate fi cauza răului în sens propriu, şi, mai ales, nu este clar despre ce fel de rău ar fi vorba. Sau, mai bine spus, singura perspectivă din care Diada poate fi considerată cauza răului în sfera inteligibilă este una foarte generală, respectiv în măsura în care de ea depind Ideile negative ale diferitelor cupluri de contrarii. De aceea, la nivel inteligibil, Diada este cauza negativității (şi, în acest sens, al răului) numai în mod paradigmatic şi abstract. În schimb, se înțelege bine în ce sens Diada sensibilă trebuie considerată cauza răului în sens concret; şi devine foarte clar ceea ce filosoful nostru ne spune în *Theaitetos*, respectiv că nu este posibil ca răul să poată fi găsit lângă zei (adică în sfera inteligibilă), ci acesta dă târcoale naturii muritoare, în această lume.[24]

Prin urmare, Principiul antitetic Unu-Bine este cauza răului prevalent (cel puțin în manieră concretă şi specifică) la nivelul său cel mai de jos: la nivel sensibil Diada nu este dominată *total* de inteligibil şi de rațional şi lasă, deci, spărturi deschise unei dez-ordini şi unei lipse de măsură mult mai pronunțate decât în sfera inteligibilă, unde Diada cauzează, în ultimă instanță, numai *antiteze, diferențe, multiplicitate* şi *scădere în grad*, la nivel metafizic, în timp ce în sfera sensibilă Diada ține deschise consecințele negative ale *devenirii*, ale

[24] Cf. *Theaitetos*, 176 a-b. Mărturia cea mai faimoasă a „Învățăturilor nescrise", în care Platon lega Diada marelui-şi-micului de „cauza răului" (τοῦ κακῶς αἰτία) se găseşte la Aristotel, *Metafizica*, Λ 6 988 a 14 (Gaiser, *Test. Plat.* 22 Λ = Krämer, 9).

inducității ontologice şi ale *problematicii axiologice*, respectiv toate caracterele legate de sfera sensibilă.

4. „Unul" ca emblemă a acțiunii şi lucrării Demiurgului

Mai precis, cum operează Demiurgul asupra acestui Principiu material, plăsmuindu-l în concordanță cu lumea Ideilor? Platon însuşi ne-a descoperit aceasta, cu claritate, precizând că Demiurgul, în măsura în care este „bun" în gradul cel mai înalt (adică „de cel mai bun"), operează actualizând Binele în cel mai înalt grad, aducând ordine în dezordine:

> El era bun (ἀγαθός), iar în cel bun nu poate apărea nicio invidie, niciodată, față de nimic. Fiind deci lipsit de invidie, el a vrut ca totul să fie cât mai asemănător cu sine. Primit din partea unor bărbați înțelepți, acest principiu fundamental al devenirii şi al universului trebuie acceptat pe deplin. [...] *Dorind deci ca toate să fie bune* (ἀγαθά) şi, atât cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaus şi aflat într-o mişcare discordantă şi haotică şi *l-a condus din dezordine* (ἐκ τῆς ἀταξίας) *în ordine* (εἰς τάξιν), considerând că ordinea este întru totul mai bună decât dezordinea. Celui mai bun (τῷ ἀρίστῳ) nu-i este şi nici nu i-a fost îngăduit vreodată să facă altceva decât ceea ce este cel mai frumos (τὸ κάλλιστον).[25]

Făcând asta, Demiurgul s-a bazat pe Unu (care este, după cum ştim, pentru Platon, esența însăşi a Binelui) şi,

[25] *Timaios*, 29 e - 30 a. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiințifică, 1993, p. 144]

deci, a lucrat realizând *unitatea-în-multiplicitate* în felurile cele mai vizibile, prin *măsură* şi prin *rapoartele numerice şi geometrice.*

De fapt, ne spune Platon, fără intervenţia Zeului toate lucrurile sunt „fără ordine şi fără măsură" (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως). Iar ordonarea universului constă tocmai în producerea de *logoi*, de rapoarte numerice, măsură şi, deci, în plăsmuirea şi modelarea „potrivit unor forme şi numere" (εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς); şi tocmai asta produce lucruri foarte frumoase şi foarte bune (κάλλιστα καὶ ἄριστα). Prin urmare, Demiurgul produce un bine care pătrunde în Principiul material printr-un raport numeric (ἀναλογία) şi prin proporţionarea lucrurilor potrivit cu nişte rapoarte numerice (συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον). Cu alte cuvinte, activitatea Zeului-Demiurg constă în aducerea măsurii sau co-măsurii (συμμετρία) în acele lucruri care se găsesc într-o condiţie lipsită de ordine (ἀτάκτως) şi, deci, în aducerea în acestea a ordinii şi proporţiei generale şi particulare, în aşa fel încât să fie într-un raport adecvat cu măsura (ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι). Şi tocmai cu câteva rânduri înainte de aceste afirmaţii Platon ne spune (într-un fragment asupra căruia vom mai avea ocazia să ne întoarcem) că ştiinţa şi puterea Divinităţii constau tocmai în a contopi „*multiplul în unu*" (τὰ πολλὰ εἰς ἕν) şi în a redesface lucrurile din „*unul în multiplu*" (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλά).[26]

Prin urmare, Platon, prin referirea la Unu (*şi la feluritele moduri în care Unu se explică şi se realizează pe diverse nivele*) a caracterizat în general şi particular activitatea Demiurgului, după cum am spus. Să rezumăm această insistenţă repetată asupra „Unului" ca emblemă a activităţii şi operei Inteligenţei demiurgice.

---

[26] *Timaios*, 53 a - b, 56 c, 68 d - 69 b. [trad. rom. p. 188]

1) Lumea este perfectă pentru că este realizată ca *unu* (ἕν). Iar pentru a fi perfectă trebuie să fie una, pentru că *unul* este modelul ca atare; iar cosmosul este imaginea acestui model (*unică* imagine a unui *unic* model).[27]

2) *Unitatea* cosmosului este garantată şi de legătura stabilită de Demiurg între cele patru elemente, care este un tip de legătură ce face din lucrurile legate un „*unu* în chipul cel mai complet" (ὅτι μάλιστα ἕν). Şi tocmai pe baza acestui raport numeric (ἀναλογία), care poartă toate lucrurile la *unitate* (ἕν-πάντα), Demiurgul întemeiază prietenia (φιλία), respectiv *comuniunea* tuturor lucrurilor între ele.[28]

3) În plus, cosmosul este constituit ca un unu-tot, sau ca „unu" - „întreg" (ἕν - ὅλον), tocmai pentru că se bazează pe un calcul numeric, ce înglobează într-un *unu-întreg totalitatea întregurilor*, fără a lăsa nimic afară.[29]

4) Chiar şi forma sferică a cosmosului realizează unitatea perfectă, pentru că sfera este o formă ce include în sine toate formele (σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα), realizând maximul asemănării. Acelaşi lucru este valabil şi pentru mişcarea circulară ce i se imprimă, care este o formă de mişcare în acelaşi loc şi în sine însăşi în acelaşi fel (şi, deci, sintetizează stabilitatea *şi* mişcarea). De aceea, asta este valabil şi pentru fiinţa autarhică, ce face lumea *una*, un tot unic, în măsura în care face în aşa fel încât aceasta să nu aibă nevoie de nimic.[30]

5) Chiar şi timpul, creat împreună cu cosmosul, realizează o unitate în scurgerea sa, în măsura în care imită eternitatea care este o rămânere în unitate (ἐν ἑνί). Iar această

---

[27] *Timaios*, 30 b - 31 a [trad. rom. p. 144]; vezi Reale, *Platone...*, p. 572 sqq.
[28] *Timaios*, 31 b - 32 c [trad. rom. p. 147]; vezi Reale, *Platone...*, p. 575 sqq.
[29] *Timaios*, 32 c - 33 b [trad. rom. p. 146]; vezi Reale, *Platone...*, p. 578 sqq.
[30] *Timaios*, 33 b - 34 a [trad. rom. p. 146]; vezi Reale, *Platone...*, p. 579 sqq.

imitare a unității eternității se face printr-un număr (κατ'ἀριθμόν).[31]

6) După cum vom vedea, Demiurgul etalează o complexă articulare de forme și numere (εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς), care delimitează Principiul material sensibil, realizând imaginea unor modele ideale, tocmai în crearea celor patru elemente materiale sensibile. Aceasta este o perfectă realizare a unității-în-multiplicitate.[32]

7) În fine, sufletul însuși, pe care Inteligența demiurgică l-a creat cu scopul de a realiza perfect modelul inteligibilului în sensibil, este una (*o* Idee, μία ἰδέα) și, în mod precis, *o unitate* care este constituită din *amestecul a trei realități* (ἐκ τριῶν ἕν), este un „întreg" (ὅλον) structurat potrivit unor dimensiuni geometrice și numerice armonice, care realizează Binele, adică Unitatea, Măsura, Ordinea în mod perfect[33], cum vom explica acum mai bine.

5. Activitatea creativă a Demiurgului platonician, înțeleasă în dimensiune elenă

În această producere a *unității-în-multiplicitate*, deci, în producerea „amestecului"[34] ființei cosmologice și structurile care îl fac posibil, se manifestă *activitatea creatoare* a Demiurgului în sensul cel mai înalt posibil în dimensiunea gândirii grecilor, care este o formă de semi-creaționism (fie

---

[31] Vezi secțiunea următoare și notele 36-38.

[32] Vezi secțiunea următoare și notele 39-40.

[33] Vezi secțiunea următoare și notele 41-44.

[34] *Timaios*, 47 e - 48 a [trad. rom. p. 162], spune explicit că această lume s-a născut din însăși îmbinarea *necesității* cu *inteligența*: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

chiar şi vizibilă), dacă este comparată cu aceea a Dumnezeului biblic. De fapt, în timp ce creaţia Dumnezeului biblic este absolută, în sensul că nu presupune nimic şi este, astfel, *ex nihilo*, activitatea creatoare a Demiurgului platonician nu este absolută, în sensul că *presupune*, tocmai pentru a produce, *existenţa a două realităţi*, având între ele o conexiune metafizică bipolară: aceea a fiinţei care este veşnic la fel, având rolul de *exemplar*, şi aceea a *Principiului material* sensibil, caracterizat de mai-mult-şi-mai-puţin, de inegalitate, de dezordine, şi de exces. A ordona această dezordine înseamnă tocmai *a purta neființa spre ființă, adică „a crea" o ființă generată*, care să realizeze sensibil, în modul ei mai bun posibil, fiinţa negenerată (or, tocmai acesta este „creaţionismul" în sens elen). Dar pentru a înţelege asta trebuie să ţinem cont, în manieră sinoptică, de lucrurile pe care le-am spus deja, şi să le completăm.

a) Medierea între sfera fiinţei eterne şi cea a realităţii sensibile, deci „creaţia" (trecerea de la nefiinţă la fiinţă), implică, pentru Platon, *o complexă articulare numerică şi geometrică, pentru că, după părerea sa, numai prin asta este posibil să se aducă în sensibil inteligibilul.* Însă această urzeală de articulaţii numerice şi geometrice ar fi de neînţeles, dacă nu s-ar ţine cont de structura metafizico-numerică a Ideilor platoniciene şi a *legăturilor numerice* (ἀριθμοί, λόγοι) care leagă în mod particular şi în general fiecare Idee cu toate celelalte, adică problema complexă a Ideilor-Numere, ilustrată mai sus.

b) Această structură metafizico-numerică la nivelul pur ideal implică, mai departe, o *sferă intermediară mediatoare. Entităţile matematice*, prin structura numerică şi geometrică pe care o reproduc, formează exact *structura mediatoare* (numite tocmai de aceea „intermediare") dintre Numerele Ideale, Ideile, sau formele eterne, pe de o parte, şi lucrurile sensibile, pe de altă parte. De fapt, „entităţile matematice" reprezintă medierea dintre fiecare Formă sau Idee, care este „una"

singură (ἕν ἕκαστον μόνον), şi multiplicarea acesteia într-o pluralitate. De aceea, entităţile matematice intermediare sunt „imobile şi eterne", precum Formele; dar există „multe la fel". Deci, trecerea de la Idei la obiectele ce le corespund, ce e o trecere de la *Unu* (ἕν) la *multiplu* (πολλά) se face printr-o *pluralitate de entităţi matematice asemănătoare între ele* (ἀΐδια καὶ ἀκίνητα–πόλλ'ἄττα ὅμοια), în aşa fel, încât între *Forma-unu negenerată şi incoruptibilă* (pe de o parte) şi *pluralitatea de fiinţe similare generate şi coruptibile* ce le corespund (pe de altă parte), se interpune ca intermediară *pluralitatea de fiinţe similare negenerate şi eterne*, care sunt tocmai „entităţile matematice".[35] Tocmai asta explică, prin urmare, desfăşurarea structurii bipolare a realului în general şi, în particular, complexele legături fondatoare ce subzistă între transcendenţa lumii Ideilor – relativ la lumea sensibilă şi participarea acesteia din urmă la prima – şi depăşirea radicală a obiecţiilor la teoria Ideilor şi în particular la depăşirea dificultăţilor centrate asupra transcendenţei lor.

Să ne oprim asupra a trei puncte ce caracterizează în modul cel mai nimerit activitatea creatoare, în sensul elen, a Demiurgului, care constă în *purtarea Unului în Multiplu* prin medierea entităţilor matematice şi a dimensiunii numerice: 1) crearea *timpului*, 2) crearea *elementelor*, 3) crearea *sufletului*.

1) Să începem cu examinarea creării *timpului*.

Exemplarul la care Demiurgul se referă în creaţia cosmosului este eternul (Vieţuitorul veşnic, adică Ideea globală a cosmosului care implică esenţa vieţii) Or, veşnicia este o rămânere în *unitate* (ἐν ἑνί). Dar, atunci cum se poate imita această *rămânere în unitate*, care este o trăsătură esenţială a

[35] Aristotel, *Metafizica*, Λ 6, 987 b 14-18 [trad. rom. de Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2001, p. 64] (Gaiser. Test. Plat., 22 Λ = Krämer 9).

veşniciei? Tocmai *medierea numărului* ne poate da un răspuns. Imaginea eternităţii este difuziunea acesteia, adică *difuziunea mulţii potrivit unei structuri numerice*, care se realizează prin zi şi noapte, prin lună şi an, deci, care se mişcă ciclic *potrivit unui număr*. Din această mişcare ciclică, *determinată numeric*, se nasc „a fost" şi „va fi". Tocmai de aceea „a fost" şi „va fi" nu se pot referi la fiinţele eterne, pentru care există doar „este", pentru că „a fost" şi „va fi" sunt *copia* mobilă numărată a lui „este" etern, care rămâne în unu.[36]

Iată punctul cel mai semnificativ al textului:

> Dar natura veşnică a vieţuitoarei-model era cu totul imposibil de conferit vieţuitoarei născute. Atunci s-a gândit să facă, cumva, o copie mobilă a eternităţii şi, în timp ce orânduia universul, a făcut după modelul eternităţii statornice în unicitatea sa (ἐν ἑνί) o copie care veşnic se mişcă potrivit numărului (κατ'ἀριθμόν) – adică e ceea ce noi am denumit timp.[37]

Prin urmare, pentru Platon „timpul s-a născut odată cu cerul" şi „după model"[38]; astfel, reproducând acest model potrivit structurii şi rânduielii numerice, timpul şi cerul, făcute împreună, sunt şi vor rămâne mereu (timpul ar pieri împreună cu cerul, dacă, ipotetic, cerul ar pieri; acelaşi lucru este valabil şi reciproc, desigur).

De aceea, Platon formulează o teză cu adevărat remarcabilă, pe care nici măcar discipolii săi nu vor şti să o primească potrivit valorii ei, înţelegând-o alegoric sau contrazicând-o, ca Aristotel.

---

[36] Cf. *Timaios*, 37 d - 39 d.

[37] *Timaios*, 37 d 3-7. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 150]

[38] *Timaios*, 38 b 6-8 [trad. rom. p.151]: important de remarcat expresiile tari: χρόνος... μετ'οὐρανοῦ γέγονεν şi κατὰ τὸ παράδειγμα.

Distincția netă dintre eternitate și timp, și precizarea că nu este corect să se aplice eternului „a fost" și „va fi", rezolvă, din start, o serie de obiecții ridicate în istoria gândirii occidentale la diferite niveluri și cu diferite ocazii.

2) Astfel ne apare ca fiind mai complexă și articulată operația ce produce cele patru elemente: *apa, aerul, pământul* și *focul.*

După cum am spus și mai sus, la început apa, aerul, pământul și focul aveau doar „ceva urmă de sine" în interiorul cuprinsului Principiului material, adică erau într-un stadiu de dezordine totală. Zeul le produce (le „creează" în sens elen) și le constituie, într-un mod bun și frumos, lucrând cu ajutorul formelor și numerelor, deci producând un „amestec" între Principiul material și ceea ce este realizabil din Ideile celor patru elemente în Principiul material însuși, prin forme geometrice și numere.

Iată în acest sens un text citit deja parțial:

> Într-adevăr, înainte de aceasta, elementele erau *fără proporție* (ἀλόγως) și *fără măsură* (ἀμέτρως); focul, apa, pământul și aerul aveau într-adevăr urme ale propriei lor naturi, dar erau toate în starea în care e de așteptat să se afle orice lucru din care zeul lipsește. Aceasta fiind natura lor în momentul când Demiurgul a început *orânduirea lumii*, cel dintâi lucru pe care el, Demiurgul, l-a făcut a fost să le distingă unele de altele *cu ajutorul formelor și al numerelor* (εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς). Zeul le-a îmbinat *cât mai frumos și cât mai bine cu putință, așa cum nu erau înainte*; fie-ne acesta, mai presus de toate, principiul pe care să ne întemeiem mereu gândul.[39]

[39] *Timaios*, 53 a-b. [trad. rom. pp. 168-169]

În constituirea celor patru elemente, Demiurgul porneşte de la cele mai frumoase două feluri de *triunghi*: *triunghiul drept isoscel* şi cel obţinut *prin dividerea în două a triunghiului echilateral cu o perpendiculară* (sau divizând acelaşi triunghi în şase triunghiuri, trasând o perpendiculară din fiecare unghi pe latura opusă). Cu ajutorul *triunghiului isoscel* se face un singur element, în felul următor. Coordonând patru triunghiuri isoscele cu unghiuri drepte, unite în jurul unui centru, se obţine un *pătrat*, iar combinând şase pătrate se obţine un *cub*; iar aceasta constituie structura atomică ce configurează elementul *pământ*. Combinând, în schimb, şase *triunghiuri* de al doilea fel, se obţine un *triunghi echilateral*, care multiplicat cum trebuie şi combinat cu exactitate (într-un fel indicat de Platon, dar pe care acum nu-l putem reda ca să nu încărcăm excesiv expunerea) a) cu *tetraedrul* (piramidă regulară cu baza echilaterală), care constituie structura fundamentală a *focului*; b) cu *octoedrul*, care constituie structura *aerului*; c) cu *icosaedrul*, care constituie structura *apei*.

Evident, aceste solide regulare, de structură geometrică, ce constituie cele patru elemente, nu sunt vizibile în sine din cauza micimii lor (fiind precum atomii), devenind însă vizibile şi reunindu-se în număr mare.

În concluzie, crearea şi, deci, raţionalitatea corpurilor sensibile, în general, depind de *structura geometrică şi matematică*. Corporalul fizico-sensibil reflectă structura corporală inteligibilă (geometrică), respectiv este „amestecul unei combinaţii de *necesitate* şi de *inteligenţă*".[40] Punctul, linia, suprafaţa, structura tridimensională, în planul fiinţelor intermediare şi ideale sunt pur inteligibile; în schimb, combinate sintetic sau „amestecate" cu Principiul material sensibil, dau naştere corpurilor pe care le

[40] Vezi supra, nota 34. Pentru aprofundarea acestei teme vezi Reale, *Platone...*, pp. 563-571.

vedem şi le atingem, printr-o *penetrare capilară* ce pune frâu Principiului material sensibil, în sine haotic, *până în cele mai mici detalii*, potrivit structurii atomiste, în baza solidelor geometrice regulare.

3) Operaţia de creare a *sufletului lumii* (şi a sufletelor, în general) este şi mai complexă. Aceasta este produsă printr-un „amestec" dublu, unul, ca să zicem aşa, în sens *vertical* şi altul în sens *orizontal*. Prin amestecul în sens vertical Demiurgul produce trei intermediari în această lume: a) o fiinţă intermediară între Fiinţa indivizibilă şi Fiinţa divizibilă, b) o Identitate intermediară între Identitatea indivizibilă şi Identitatea divizibilă şi c) o Diferenţă intermediară între Diferenţa indivizibilă şi Diferenţa divizibilă. Prin amestecul pe care l-am numit orizontal, în schimb, Demiurgul operează asupra celor trei realităţi intermediare (Fiinţă intermediară, Identitate intermediară şi Diferenţă intermediară) în aşa fel încât formează o *unitate* ce derivă din cele trei realităţi (ἐκ τριῶν ἕν).[41]

Platon insistă, în plus, asupra *structurii geometrico-dimensionale* a sufletului lumii (într-un sens ideal de linie şi de suprafaţă, care plăsmuieşte figura globală a cosmosului), care din mijlocul său se extinde în toate direcţiile şi acoperă în jur lumea însăşi, în cerc, din afară. În afara structurii *dimensionale* a sufletului, el insistă şi asupra structurii *numerice*, arătând în ce fel această structură numerică va coincide cu cea *muzicală*, şi în ce fel, tocmai din acest motiv, mişcările pe care sufletul le imprimă lumii sunt *armonice* (mişcările pe care sufletul le

[41] Cf. *Timaios*, 34 b - 35 b; vezi şi Reale, *Platon*..., pp. 585-598, cu indicaţiile care le dăm acolo.

imprimă în acest fel reconduc în ordinea armonică mişcările haotice ale Principiului material).[42]

Cu inteligenţa ce i-a fost insuflată de către Demiurg, Sufletul lumii are funcţia de a realiza în concret marele plan al Demiurgului şi, prin Demiurg, participă la lumea ideală. Prin structura sa geometrică dimensională şi matematică, el întemeiază trecerea de la Idei la lumea corporală sensibilă şi, deci, reia în mod analog întreaga realitate, constituind *adevărata legătură între lumea metafizică şi lumea fizică*.[43]

Amintim că Demiurgul creează şi toate stelele şi astrele ca vieţuitoare divine şi eterne, cu corpuri sferice făcute prevalent din foc, şi toate având suflete inteligente, strâns legate de inteligenţa sufletului lumii. În plus, El creează sufletele oamenilor într-un mod asemănător. În „amestecul" cu care creează aceste suflete, el utilizează ceea ce rămâne din cele trei elemente cu care creează sufletul universului, amestecându-le „aproape la fel", şi în felul acesta le face nemuritoare.[44]

Prin urmare, creaţionismul Demiurgului se actualizează, în toate sensurile, ca [*aducere a ordinii în dezordine în orice parte, cu exactitate, potrivit raporturilor numerice şi geometrice perfect proporţionale; iar asta înseamnă, tocmai, a aduce Unul-în-multiplu în cea mai bună lume posibilă.*[45]]

---

[42] Cf. *Timaios*, 34 a - 36 d.

[43] Expresia renascentistă *anima copula mundi* s-ar potrivi perfect concepţiei platoniciene.

[44] Cf. *Timaios*, 40 a-b; 41 d - 42 a.

[45] Drept completare amintim că acest creaţionism al Demiurgului se explică şi în raport cu lumea. Demiurgul presupune existenţa Ideilor generale şi a acelor realităţi naturale (la care face referire şi de la care se inspiră, ca modele, pentru construirea cosmosului), dar „creează" (în sens elen) toate lucrurile de la care se inspiră oamenii ca model, pentru producerea tuturor obiectelor artelor lor. Pentru o aprofundare a

6. Pentru Platon, Demiurgul este Zeul, iar nu Ideea de Bine

Zeul suprem, pentru Platon, este Demiurgul (adică Inteligența supremă) care, cum se spune în *Timaios*, este „cel mai bun dintre cele inteligibile" și „cea mai bună dintre cauze".[46] Ideea de Bine, în schimb, este „Divinul" (τὸ θεῖον). Cu alte cuvinte, Zeul, la Platon, e „acela care este bun" în sens *personal*, în timp ce „Ideea de Bine" e Binele în sens *impersonal*.[47]

Pentru a înțelege asta trebuie subliniate două lucruri.

a) Zeul, pentru greci, are deasupra sa, din punct de vedere ierarhic, o regulă sau niște reguli supreme, cărora trebuie să se supună. Tocmai în acest sens și Zeul platonician, care este Inteligență supremă, are deasupra sa, ierarhic, o regulă sau niște reguli cărora trebuie să se supună și din care trebuie să se inspire pentru activitatea sa. Prin urmare, în această optică, Binele este regula supremă (iar lumea Ideilor, în general, constituie totalitatea regulilor) din care Zeul se inspiră și căreia i se supune, pentru a o actualiza la toate nivelele; și pentru asta este Bun și Foarte Bun prin excelență, adică cel mai aproape de Bine, în măsura în care este Inteligență care explică și actualizează Binele în sens global.

b) Parmenide a introdus în gândirea elenă concepția potrivit căreia inteligența este posibilă numai dacă are ființa ca fundament al ei și dacă se exprimă în ființă și pentru ființă. Prin urmare, și o inteligență supremă, pentru greci nu

---

problemei și pentru o interpretare și un comentariu a textelor legate de această temă, vezi Reale, *Platone...*, pp. 439-453.

[46] *Timaios*, 37 a, 29 a.

[47] Vezi Reale, *Platone...*, p. 463-470, 605 sqq.

şi produce propriul fundament, ci îl presupune. Tocmai în acest sens şi pentru Platon Inteligenţa supremă implică Binele ca fundament suprem al ei (şi, în general, fiinţa Ideilor şi Principiile prime şi supreme).

Prin urmare, Zeul este *Bun prin excelenţă*, tocmai pentru că operează în funcţie de Ideea de *Bine*, adică de *Unu* şi *Măsura supremă*, actualizându-le perfect, în măsura în care este posibil. De aceea, Zeul acţionează potrivit ordinii celei mai bune, co-măsurând dezordinea, care derivă de la Principiul material antitetic Binelui, în optica structurii bipolare pe care o cunoaştem bine, adică unificând pluralitatea.

Zeul *a vrut*[48] ca toate lucrurile să devină, pe cât posibil, similare cu El, care realizează în măsura cea mai înaltă Binele-Unu, tocmai imprimând în ele Binele, Măsura şi ordinea.

De aceea, Zeul, ca acela care realizează *Măsura supremă*, realizează *unitatea-în-multiplicitate*, adică acela care *leagă Unul cu Multiplul şi Multiplul cu Unul, în mod perfect*. Dialogul *Timaios* ne spune aceasta încontinuu; dar ne reaminteşte şi conceptual şi explicit foarte bine, într-un pasaj la care am făcut deja referire şi pe care e bine să-l reluăm aici drept încheiere.

> [...] doar divinitatea are şi *ştiinţa* şi *putinţa* necesare pentru a contopi *multiplul în unu* (τὰ πολλὰ εἰς ἕν) şi pentru a redesface *unul în multiplu* (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλά), în timp ce niciun om nu este şi nici nu va fi vreodată în stare de una sau de cealaltă.[49]

Evident, niciun om, pe cont propriu, sau luându-se pe sine drept măsură a tuturor lucrurilor (Protagora) nu ştie sau nu poate face, nici pe departe, ceea ce face Zeul (chiar în mod diferit).

---

[48] Cf. *Timaios*, 29 e, 41 b.

[49] *Timaios*, 68 d. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 188]

Omul, deci, dacă vrea să acţioneze bine, trebuie să facă ceea ce Zeul însuşi, după ce a creat Zeii, le-a indicat drept model, adică să imite acţiunea sa actualizată în crearea lucrurilor, adică să realizeze unitatea-în-multiplicitate şi, în felul acesta, să producă ordine şi armonie. Platon a înţeles În felul acesta a înţeles Platon şi dreptatea şi virtutea, ca manifestări ale acelei *conexiuni metafizice care unifică toată realitatea.* Şi este, cu adevărat, o interpretare a ceea ce leagă toate lucrurile (a *prieteniei* şi a *comuniunii, care fac din Tot un nu*) propusă la cel mai înalt nivel în dimensiunea elenă.[50]

[50] A se vedea discursul Demiurgului ţinut Zeilor creaţi, în *Timaios*, 41 a-d. „Puterea" sa, ce o descrie Zeilor, invitându-i să i-o admire, constă în a traduce unul-în-multiplu. Încă din *Gorgias*, 507 e - 508 b, Platon spunea că cerul, pământul, Zeii şi oamenii „trăiesc în *armonie*, înţelepciune şi dreptate" [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon, Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 371], şi aceasta face din lume un „cosmos", iar „nu haos, şi nici neînfrânare". Tocmai în acest sens reasuma tradiţia indirectă activitatea demiurgică, spunând că la Platon Zeul „geometrizează mereu" (Plutarh, *Quaest. conv.*, VIII 2). Acesta este înţelesul faptului de a duce *unitatea-în-multiplicitate.* (Redăm pasajul din *Timaios*, 41 a-d, mai jos, la p. 482, iar pasajul din *Gorgias*, 507 e - 508 b, mai jos, la p. 369.

VI. GNOSEOLOGIA ŞI DIALECTICA

1. Anamneza – rădăcina şi condiţia cunoaşterii în *Menon*

Am vorbit despre lumea inteligibilă, despre structura sa şi despre felul în care se reverberează asupra sensibilului. Rămâne acum să cercetăm în ce fel poate omul să acceadă, prin cunoaştere, la inteligibil. Şi, în general, urmează să răspundem la problemele următoare: cum are loc cunoaşterea şi ce este ea? Prin ce se diferenţiază cunoaşterea inteligibilului de cunoaşterea sensibilului?

Problema cunoaşterii a fost abordată de fiecare filosof precedent, dar nu se poate spune că vreunul a tranşat-o într-o formă specifică şi definitivă. Platon este primul care a pus problema în toată claritatea sa, chiar dacă, în mod evident, soluţiile propuse în opera scrisă rezultă a fi, ca de obicei, deschise şi numai în „Învăţăturile nescrise" ajung la forma lor completă.

Primul răspuns la problema cunoaşterii se găseşte în *Menon*.[1] Eriştii* au încercat să blocheze problema, susţinând că cercetarea şi cunoaşterea sunt imposibile: de fapt, nu se poate căuta şi cunoaşte ceea ce nu se cunoaşte, pentru că, dacă s-ar găsi nu s-ar putea recunoaşte, lipsind mijlocul pentru recunoaştere; şi nu are sens să se cerceteze ceea ce se cunoaşte, pentru că deja se cunoaşte.

---

[1] Pentru un comentariu analitic al dialogului trimitem la ediţia noastră, La Scuola, Brescia 1986[11].

* Eriştii – filosofi megarici adepţi ai disputelor, numiţi astfel după Eris, zeiţa discordiei. (*n.t.*)

> Şi cum ai să cauţi, Socrate, un lucru despre care habar nu ai ce este? Pe care anume dintre toate lucrurile neştiute îţi propui să-l descoperi? Sau, admiţând că dai chiar peste el, cum ai să ştii că tocmai el este ceea ce nu ştiai?[2]

Platon găseşte o cale nouă pentru a depăşi această aporie: cunoaşterea este *anamneză*, adică o formă de „amintire", o reieşire a ceea ce deja exista dintotdeauna în sufletul nostru.

Să explicăm această învăţătură a lui Platon, atât de puţin înţeleasă. Într-adevăr, mulţi cercetători spun că ea nu este decât mit şi nicidecum o învăţătură cu caracter dialectic şi teoretic, adică este mai mult un basm. În realitate, problema este departe de a fi atât de simplă şi banală

Menon prezintă doctrina într-un fel dublu: *mitic* şi *dialectic*, ambele trebuind studiate pentru a nu risca o trădare a gândirii platoniciene.

Primul fel, de tip mitico-religios, vine din surse orfico-pitagoreice ale preoţilor, potrivit cărora, după cum se ştie, sufletul este nemuritor şi renaşte de mai multe ori: moartea nu este decât sfârşitul vieţii sufletului într-un trup, iar naşterea nu este decât reînceperea unei vieţi noi, care se adaugă celor *precedente*. De aceea, sufletul a văzut şi a cunoscut realitatea în globalitatea ei: realitatea lumii de dincolo şi realitatea lumii acesteia. Dacă lucrurile stau aşa, conchide Platon, este uşor de înţeles în ce fel poate sufletul *cunoaşte* şi *învăţa*: trebuie, pur şi simplu, să extragă *din sine însuşi* adevărul pe care îl deţine *dintotdeauna*: această „extragere din sine" este o „reamintire". Iată respectivul pasaj din *Menon*:

---

[2] *Menon*, 80 d. [trad. rom. de Liana Lupaş şi Petru Creţia, *Platon. Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 387]

Aşadar nu există lucru pe care sufletul să nu-l fi învăţat, pentru că este nemuritor şi de mai multe ori născut şi a privit ce se află şi în lumea de aici şi în Hades şi pretutindeni; de aceea nu e de mirare că el îşi poate aminti, despre virtute şi despre celelalte, cele pe care le-a ştiut mai înainte. Cum nicio parte a naturii nu e străină de celelalte, iar *sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-şi reaminteşte un singur lucru – şi asta e ceea ce numesc oamenii a şti – să le descopere pe toate celelalte*, dacă are curaj şi nu se dă bătut în timp ce caută. Căci *tot ce căutăm să ştim şi tot ce ştim nu e decât reamintire.*

Nu trebuie dar să ne lăsăm convinşi de argumentul sofistic de adineaori: el ar face din noi nişte leneşi şi numai oamenii nevolnici îl ascultă cu plăcere. Doctrina reamintirii, dimpotrivă, ne face activi şi iscoditori; [...].[3]

Or, dacă Platon s-ar limita să spună doar asta, ar avea perfectă dreptate acela care s-ar plânge de caracterul exclusiv mitologic, deci irelevant din punct de vedere speculativ, al „reamintirii": ceea ce, de fapt, se întemeiază pe mit – iar formulată astfel, reamintirea se întemeiază pe un mit – nu poate avea valoare decât ca mit.

Imediat după aceea, însă, în *Menon*, avem de-a face cu o răsturnare: ceea ce fusese concluzie devine interpretare speculativă a unui fapt experimentat şi dovedit, în timp ce ceea ce înainte era presupoziţie mitologică, având funcţie de fundament, devine concluzie. De fapt, după explicaţia mitologică, Platon face un „experiment maieutic", ce are o deosebită importanţă demonstrativă. Întreabă un sclav cu totul ignorant în materie de geometrie şi reuşeşte să-l facă să rezolve, doar interogându-l în stil socratic, prin metoda maieutică, o problemă complexă de geometrie (ce implică, în

[3] *Menon*, 81 c-d (vezi comentariul nostru, p. 39 sqq.). [trad. rom. p. 388]

esență, cunoașterea teoremei lui Pitagora). Deci – argumentează Platon – din moment ce sclavul nu învățase înainte geometrie, și fiindcă nu i s-a oferit nicio soluție, *din moment ce a găsit rezolvarea singur* (fie și cu ajutorul metodei dialectice), nu rămâne decât să tragem concluzia că *a extras-o din sine însuși, din propriul suflet, adică a găsit soluția „reamintindu-și"*.[4] Iar în acest caz, după cum limpede se vede, baza argumentării, departe de a fi un mit, este *o constatare și o dovadă factuală, respectiv că sclavul, ca orice om în general, poate să găsească în sine însuși și să extragă din sine însuși adevăruri pe care nu le cunoștea înainte și pe care nimeni nu i le-a predat.*

Ulterior, din sălășluirea adevărului în suflet Platon deduce nemurirea și perenitatea acestuia: dacă sufletul posedă adevăruri pe care nu le-a învățat în această viață, care sunt ascunse, dar pot fi readuse în conștiință, înseamnă că le-a posedat mereu înaintea nașterii omului, în care se găsește acum: sufletul, deci, este nemuritor, mai mult, într-un anume sens rămâne în ființă precum adevărul.

Iată concluzia pe care Platon îl face pe Socrate s-o rostească, după ce a arătat tuturor, prin experimentul maieutic, că sclavul neînvățat, călăuzit doar de întrebări bine puse, a putut să rezolve o problemă dificilă de geometrie și să ajungă la adevăr:

> SOCRATE - E adevărat că le va ști fără să-l învețe nimeni, numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuși, toată știința?
>
> MENON - Da.
>
> SOCRATE - Dar a regăsi singur, din sine însuși, știința nu înseamnă tocmai a-ți reaminti?
>
> MENON - Desigur.

[4] Cf. *Menon*, 82 b - 86 c (vezi și comentariul nostru asupra acestui punct în ediția noastră, pp. 45-60).

SOCRITE - În cazul ăsta, ştiinţa pe care o are el acum, ori a dobândit-o cândva, ori o avea dintotdeauna, nu-i aşa?

MENON - Ba da.

SOCRATE - Desigur, dacă o avea dintotdeauna, înseamnă că ştia acest lucru dintotdeauna; dar dacă a dobândit-o cândva, atunci în niciun caz n-a putut-o dobândi în viaţa aceasta. Doar nu l-a învăţat nimeni geometria, nu? El însă se va comporta exact la fel în privinţa oricărei geometrii şi a tuturor celorlalte ştiinţe. L-a învăţat oare cineva toate aceste lucruri? Tu ar trebui să ştii, mai ales că în casa ta s-a născut şi a crescut.

MENON - Iar eu ştiu bine că nimeni nu l-a învăţat vreodată ceva.

SOCRATE - Dar are el sau nu părerile pe care le-a exprimat?

MENON - Le are, Socrate, fără doar şi poate.

SOCRATE - Iar dacă nu le-a dobândit în viaţa aceasta, nu este limpede acum că le-a căpătat într-o altă vreme şi că le avea dinainte?

MENON - Fireşte.

SOCRATE - Iar vremea asta nu e oare cea când el nu era încă om?

MENON - Ba da.

SOCRATE - Dar dacă admitem că şi în timpul existenţei lui ca om, şi înainte de ea, se află în el păreri adevărate care, odată trezite prin întrebări, devin ştiinţă, nu înseamnă oare că sufletul lui deţine învăţătură dintotdeauna? E limpede doar că el există dintotdeauna, ca om sau nu.

MENON - E evident.

SOCRATE - Atunci, dacă adevărul despre lucruri există dintotdeauna în sufletul nostru, nu-i aşa că sufletul nostru trebuie să fie nemuritor şi că trebuie deci să încercăm, cu încredere, să descoperim şi să ne reamintim tot ceea ce,

întâmplător, nu ştim acum, adică tot ce deocamdată am uitat?[5]

Cercetătorii au repetat adesea că doctrina *anamnezei*, la Platon, s-a născut dintr-o influenţă orfico-pitagoreică; dar după cele spuse aici este limpede că cel puţin la fel de mare importanţă, în naşterea doctrinei, ar avea-o *maieutica socratică*. Este evident că, pentru a putea aduce adevărul în suflet, prin metoda maieutică, *trebuie ca adevărul să subziste în suflet*. Doctrina anamnezei se prezintă, astfel, nu doar ca un corolar al doctrinei orfico-pitagoreice a metempsihozei, ci şi ca o *justificare şi adeverire* (adică întemeiere metafizico-gnoseologică) *a posibilităţii maieuticii socratice*.

2. Reconfirmarea doctrinei anamnezei în dialogurile succesive

O dovadă ulterioară în favoarea anamnezei se găseşte în *Phaidon*[6], cu referire specială la cunoştinţele matematice (care jucau un rol însemnat în descoperirea inteligibilului).[7] În esenţă, Platon argumentează în felul următor. Noi constatăm prin simţuri existenţa *unor lucruri egale, mai mari sau mai mici, pătrate sau circulare şi altele asemenea*. Dar, printr-o reflectare atentă, descoperim că datele pe care le avem din experienţă – toate datele, fără niciun fel de excepţie – nu se conformează niciodată, la modul desăvârşit, *noţiunilor corespondente, pe care le posedăm fără îndoială*: niciun obiect sensibil nu este vreodată

[5] *Menon*, 85 d - 86 e. [trad. rom. pp. 394-395]

[6] Cf. *Phaidon*, 73 c sqq.

[7] Trimitem, în privinţa acestui argument, la paginile clare ale lui J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris 1967, p. 115 sqq.

„perfect" egal cu un altul, niciun lucru sensibil nu este vreodată „perfect" sau „absolut" pătrat sau circular şi *cu toate acestea avem noţiunile de „perfect" egal, pătrat şi circular*. De aceea, trebuie să conchidem că între datele experienţei, noţiunile şi cunoştinţele pe care le avem există o diferenţă de nivel: primele conţin *ceva în plus* faţă de celelalte.

De unde poate veni acest *în plus*? După cum s-a văzut, nu vine şi nu poate, structural vorbind, să vină de la simţuri, adică din exterior, deci nu rămâne decât să conchidem că *vine din interiorul nostru*.

Or, nu are cum să vină din interiorul nostru ca şi creaţie a subiectului gânditor: subiectul gânditor nu „creează" acest plus, ci îl „găseşte" şi îl „descoperă"; iar acesta se impune chiar subiectului însuşi, *în mod absolut*. Prin urmare, simţurile ne oferă numai cunoaşteri imperfecte; mintea noastră (intelectul sau spiritul nostru), când vine vorba de aceste date, săpând şi aplecându-se, aproape, asupra sieşi înseşi şi ajungând în intimitate cu sine găseşte cunoştinţele perfecte corespondente. Şi, fiindcă nu le produce, nu rămâne decât concluzia că *le găseşte în sine ca o „posesie originară", „reamintindu-şi-le"*.

În acest fel, matematica arată că sufletul nostru posedă *cunoştinţe perfecte*, care nu provin de la lucrurile sensibile ci reflectă, din contră, modele şi paradigme spre care tind lucrurile, fără a reuşi să le atingă, după cum ştim din expunerea doctrinei ontologico-metafizice. Acelaşi raţionament este repetat de Platon în cazul diferitelor noţiuni estetice şi etice (*binele*, *frumuseţea*, *dreptatea*, *sfinţenia* etc.) pe care le avem şi de care ne folosim când facem judecăţi şi care, în mod evident, *nu* derivă doar din experienţa sensibilă, pentru că sunt mai bune decât datele oferite de experienţă şi, deci, conţin acel *plus*, ce nu poate fi justificat decât în maniera precizată mai sus, adică drept ceva ce curge spre o

originară şi pură *posesie a sufletului nostru*, câştigată explicit ca *reamintire*.

Iată pasajul din *Phaidon* care conţine momentul concluziv al raţionamentului:

> SOCRATE Mai departe: în cazul beţelor şi al celorlalte obiecte egale de care a fost vorba adineaori impresia noastră este că ele sunt egale pe potriva egalităţii în sine? Sunt ele sau nu inferioare egalităţii în sine în gradul lor de asemănare cu aceasta din urmă?
>
> SIMMIAS Cu mult inferioare.
>
> SOCRATE Dacă e aşa, atunci când cineva, văzând un obiect, se gândeşte aşa: „obiectul pe care îl văd în clipa aceasta năzuie să semene cu o altă realitate, dar îi lipseşte ceva, nu izbuteşte să fie la fel cu acela, îi rămâne inferior", într-o asemenea situaţie putem cădea de acord că spusele lui implică în mod necesar o cunoaştere prealabilă de către el a realităţii cu care spune el că se aseamănă obiectul văzut, dar faţă de care obiectul acesta rămâne inferior?
>
> SIMMIAS În mod necesar.
>
> SOCRATE Şi nu ne-am găsit noi în aceeaşi situaţie în legătură cu obiectele egale şi cu egalitatea în sine?
>
> SIMMIAS Întocmai.
>
> SOCRATE Rezultă că noi trebuie neapărat să fi cunoscut egalitatea înainte de momentul în care, văzând pentru prima oară nişte obiecte egale, ne-am format ideea că toate acestea doar năzuie să se identifice cu egalitatea, dar niciodată nu izbutesc pe deplin.
>
> SIMMIAS Aşa rezultă.
>
> SOCRATE Atunci putem cădea de acord şi asupra faptului că ideea aceasta nu ne-am format-o şi nici nu ne-o putem forma altfel decât prin văz, prin pipăit ori prin vreun alt simţ, căci ceea ce spun li se aplică deopotrivă tuturor.
>
> SIMMIAS Într-adevăr, măcar prin raport la ţelul argumentării noastre, tuturor deopotrivă.

SOCRATE Oare din asta nu rezultă însă că ideea despre năzuinţa mereu insuficient realizată a obiectului acestor senzaţii de a se identifica cu egalitatea ne-o formăm bizuindu-ne pe senzaţiile însele?

SIMMIAS Ba chiar aşa rezultă.

SOCRATE Atunci cunoaşterea egalităţii în sine trebuie s-o fi dobândit noi cumva încă înainte de a începe să vedem, să auzim şi să percepem prin celelalte simţuri. Altfel nu am putea să raportăm la ea egalităţile percepute prin simţuri, spunându-ne că toate aspiră să se identifice cu ea şi că toate îi rămân inferioare.

SIMMIAS Din cele spuse mai înainte, nu are cum să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar nu începem noi să vedem, să auzim, să simţim cu celelalte simţuri imediat ce ne naştem?

SIMMIAS Ba chiar imediat.

SOCRATE Şi nu spunem noi că, în chip necesar, cunoaşterea egalităţii trebuie s-o fi dobândit înainte de a începe să simţim cu simţurile?

SIMMIAS Ba da.

SOCRATE Atunci mi se pare că suntem obligaţi să admitem că eram în posesia ei înainte de a ne naşte.

SIMMIAS Aşa mi se pare şi mie.

SOCRATE Or, dacă am dobândit această cunoaştere înainte de a ne naşte şi ne-am născut cu ea, înseamnă, nu-i aşa, că şi înainte de naşterea noastră şi imediat după ea, noi am ştiut ce sunt nu doar egalitatea, mai marele, mai micul, ci şi toate câte sunt de acest fel. Căci ce vorbim noi acum nu se referă deloc mai mult la egalitatea decât la frumuseţea în sine, la dreptatea şi sfinţenia în sine, la tot ce, aşa cum spuneam, poate purta, atât când punem întrebări cât şi când dăm răspunsuri, pecete de „realitate în sine". Astfel că ce

am spus despre egalitate suntem obligaţi să spunem despre toate: că le cunoaştem dinainte de-a ne naşte.[8]

Reamintirea presupune, structural, o pecete pusă pe suflet de Idee, o „viziune" metafizică originară asupra lumii, care rămâne mereu în sufletul fiecăruia[9], chiar dacă este acoperită.

Platon a susţinut constant teoria reminiscenţei şi a reluat-o explicit în *Phaidros* (care este un dialog posterior *Republicii*), ca şi în târziul *Timaios*.

În *Phaidros* citim:

> Într-adevăr, omul trebuie să se deschidă pentru ceea ce s-a numit „idee" şi, plecând de la mulţimea de simţiri, să ajungă la unitatea (εἰς ἕν) cuprinsă în actul judecării. Or, aceasta nu-i alta decât reamintirea (ἀνάμνησις) lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cândva, pe vremea când, în tovărăşia unui zeu, abia de-şi arunca privirea spre cele pe care noi, în viaţa de acum, le socotim reale; ci ochii săi erau ţintiţi spre înalt, către realitatea cea adevărată.[10]

> După cum am spus, oricare suflet omenesc a contemplat, prin chiar natura lui, adevăratele realităţi; altminteri, el nu ar fi venit să se aşeze într-o vieţuitoare omenească. Nu înseamnă însă că oricărui suflet îi e lesne,

---

[8] *Phaidon*, 74 d - 75 d. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 76-78]

[9] Despre semnificaţia anamnezei platoniciene se pot citi paginile lui M. F. Sciacca, inspirate din *a-priori*-ul obiectiv în sens rosminian, în *Platone*, Milano 1967, vol. I, p. 38 sqq.

[10] *Phaidros*, 249 b-c. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 447]

pornind de la lucrurile existente aici, să-şi reamintească (ἀναμιμνήσκεσθαι) de cele văzute acolo; [...].[11]

Iar în *Timaios* Demiurgul, imediat după ce a creat sufletele destinate a primi trupuri de om, şi după ce le-a pus în astre (ca prin intermediul lor să pătrundă în trupuri), le arată adevărul originar: acela potrivit căruia sufletul uită, intrând în trup, dar nu complet:

După ce a alcătuit întregul, l-a divizat în atâtea suflete câte astre erau şi le-a distribuit – fiecare suflet fiecărui astru. Pe urmă, le-a aşezat pe fiecare în câte un astru, ca în nişte care. Apoi *le-a arătat natura întregului* (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν) *şi le-a dezvăluit legile destinului lor* [...].[12]

Aşa cum am expus-o şi interpretat-o, doctrina platoniciană a cunoaşterii ca amintire a Ideilor devine ceva mai puţin fantastică decât ne-au făcut să credem anumite interpretări neavenite. Anumiţi cercetători au văzut în amintirea Ideilor prima descoperire occidentală a *a-priori*-ului. După ce am clarificat, în prealabil, că această expresie nu este platoniciană, o putem folosi, fără nicio grijă, cu condiţia să o ferim de orice conotaţie kantiană sau neo-kantiană, în sens idealist[13], adică subiectiv (chiar în sens de subiectivitate transcendentală), şi să o vedem ca un *a-priori* obiectiv, un *a-priori* pe care platonicianul Rosmini îl revendica împotriva lui

[11] *Phaidros*, 249 e - 250 a. [trad. rom. p. 448]

[12] *Timaios*, 41 d-e. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 155]

[13] După cum pretinde P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903 (şi curentul de inspiraţie neo-kantiană, despre care cititorul se poate informa pe larg din lucrarea lui A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Torino, *s.d.* [dar publicat în anul 1920])

Kant. Ideile sunt, de fapt, realităţi obiective absolute, care, prin anamneză se impun ca obiecte ale minţii. Şi, fiindcă, prin amintire, mintea găseşte, nu produce Ideile, – independent de experienţă, ba chiar, am zice noi, ajutată fiind de experienţă (trebuie să vedem lucruri egale ca să ne „amintim" de Egalul în sine etc.) – putem vorbi de descoperirea *a-priori*-ului, respectiv de prima concepţie a *a-priori*-ului în istoria filosofiei occidentale.[14]

3. Etapele cunoaşterii, aşa cum apar ele schiţate în *Republica*

Este evident că *anamnesis* explică mai degrabă „rădăcina" sau „posibilitatea" cunoaşterii, decât cunoaşterea însăşi, în măsura în care explică numai faptul că cunoaşterea este posibilă deoarece avem în suflet *o intuiţie originară a adevărului.* Etapele şi felurile specifice de cunoaştere rămân a fi determinate, iar Platon le-a determinat în *Republica* şi în dialogurile dialectice.

În *Republica*, Platon porneşte de la principiul, deja cunoscut nouă, al cunoaşterii proporţionale cu fiinţa şi în aşa fel încât *numai ceea ce este în sens deplin este complet cognoscibil, iar nefiinţa este complet incognoscibilă.*

Dar, fiindcă noi ştim că există şi o *realitate intermediară* între fiinţă şi ne-fiinţă, adică sensibilul, care (după cum am văzut mai sus) este un amestec de fiinţă şi nefiinţă, atunci Platon conchide că, relativ la acest intermediar, există o cunoaştere ce nu este o cunoaştere în adevăratul sens şi care

[14] Pe cititorul care doreşte să aprofundeze problema anamnezei în toate aspectele sale, îl trimitem la voluminoasa lucrare al lui C. E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, München 1964. Pentru studiile recente vezi vol. X.

se numeşte „opinie", *doxa*. Iată pasajul din *Republica*, ce exprimă destul de bine aceste concepte:

„«[...] cel care ştie, ştie ceva, sau nimic?» Răspunde tu în locul lui!"

„Răspund – vorbi el – că ştie ceva."

„Oare ştie un lucru care este, sau unul care nu este?"

„Care este. Cum ar putea fi cunoscut ceva care nu este?"

„Este deci corect să spunem, chiar dacă am cerceta în numeroase feluri, că *lucrul care este întru totul poate fi întru totul cunoscut, iar cel care nu este deloc e cu totul de necunoscut*?"

„Pe deplin corect."

„Bine. Dar dacă ar exista ceva într-astfel încât, totodată, şi să fie şi să nu fie, *nu s-ar afla lucrul acela între existenţa pură şi inexistenţa absolută*?"

„*Ba da*."

„Dar nu se referă cunoaşterea la ceea-ce-este, iar necunoaşterea în mod necesar, la ceea-ce-nu-este? *Iar pentru ceea ce există între acestea, nu trebuie căutat un intermediar, dacă s-ar afla aşa ceva*?"

„Ba da."

„Spunem oare că opinia este ceva?"

„Cum de nu!"

„Oare are ea altă putere decât ştiinţa, sau aceeaşi?"

„Alta."

„Deci opinia are un domeniu, iar ştiinţa un altul, fiecare potrivit cu puterea proprie."[15]

Cunoaşterea are, deci, două forme: cea inferioară se numeşte *doxa* (δόξα), iar cea superioară este *episteme*

[15] *Republica*, V 476 e - 477 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 271]

(ἐπιστήμη), sau ştiinţă: prima se referă la *sensibil*, cea de-a doua la *suprasensibil*.

Totuşi, pentru Platon, opinia este adesea înşelătoare. Aceasta poate fi *adevărată* şi *dreaptă*, dar *nu are niciodată în sine garanţia propriei corectitudini şi rămâne mereu caducă, aşa cum caduc este şi sensibilul la care se referă*. Pentru a fundamenta opinia şi a o face stabilă ar fi necesar, spune Platon, în *Menon*, să fie legată cu *raţionamentul cauzal*, adică să fie fixată prin cunoaşterea cauzei (Ideii): dar, atunci, ar înceta să fie opinie şi ar deveni ştiinţă sau *episteme*, şi ar trece, de aceea, de la sensibil la suprasensibil.[16]

Platon precizează, însă, ulterior că atât *doxa*, cât şi *episteme* se împart mai departe în câte două grade: *doxa* se împarte în *imaginaţie* (εἰκασία) şi credinţă (πίστις), în timp ce ştiinţa se împarte într-o *cunoaştere mediană* (διάνοια) şi *intelecţie* pură (νόησις).

Potrivit principiului enunţat mai sus, fiecare grad şi formă de cunoaştere se referă la un grad corespunzător şi la o formă de realitate şi de fiinţă corespunzătoare. *Eikasia* şi *pistis* se referă la două grade ale sensibilului, respectiv prima se referă la umbrele şi imaginile sensibile ale lucrurilor, iar a doua la obiectele sensibile însele. *Dianoia* şi *noesis* se referă, la rândul lor, la două grade ale inteligibilului: *dianoia* este cunoaşterea realităţilor matematico-geometrice, iar *noesis* este dialectica pură a Ideilor.

Dianoia (cunoaşterea mediană, cum cineva a tradus foarte bine) mai poate avea de-a face cu elemente vizuale (de exemplu, figurile desenate pentru demonstraţiile geometrice), dar se caracterizează mai ales prin tratarea entităţilor matematice care, după cum ştim, sunt ontologic „intermediare". *Noesis* este accesul, prin dialectică, la Idei şi Principiile

[16] Cf. *Menon*, 97 a sqq.

supreme şi absolute (respectiv Ideea de Bine) cu toate legăturile întemeietoare şi participative.[17]

Putem înfăţişa vizual formele şi gradele cunoaşterii şi respectivele forme şi grade ale realităţii, după cum indică Platon[18] însuşi, prin celebra imagine a liniei, precum urmează.

δόξα (*doxa*) opinie	εἰκασία (*eikasia*) imaginaţie	Imagini sensibile	Lumea sensibilă
	πίστις (*pistis*) credinţă	Obiecte sensibile	
ἐπιστήμη (*episteme*) ştiinţă	διάνοια (*dianoia*) cunoaştere mediană	Obiecte matematice (fiinţele „intermediare" ale „învăţăturilor nescrise")	Lumea inteligibilă
	νόησις (*noesis*) intelecţie	Idei şi Ideea de Bine	

4. Dialectica

Evident, oamenii obişnuiţi se opresc la primele două grade ale primei forme de cunoaştere, adică la opinie; matematicienii urcă la *dianoia*; dar numai filosoful accede la

[17] Vezi paragrafele 4 şi 5, *passim*.
[18] Cf. *Republica*, VI, 509 c sqq.

noesis şi la ştiinţa supremă. Intelectul şi intelecţia, lăsând în urmă simţurile şi sensibilul şi orice element legat de sensibil, accede, printr-un procedeu ce este, în acelaşi timp discursiv şi intuitiv, la Ideile pure, la legăturile lor pozitive şi negative, adică la toate legăturile lor de implicare şi excludere, şi urcă din Idee în Idee, până la Ideea supremă (care este Principiul prim şi suprem, respectiv Binele/Unu), deci la Necondiţionat. Iar această urcare prin care trece intelectul de la sensibil la inteligibil, adică înaintează de la Idee la Idee, este „dialectica", iar filosoful este „dialecticianul". Se înţelege, prin urmare, de ce de la *Republica* încolo Platon a dorit să aprofundeze în toate felurile acest concept de dialectică, nu doar în lecţiile orale, ci şi în scrierile sale (de aceea se numesc *dialectice* dialogurile care urmează cronologic *Republicii*).

Există, însă, o dialectică *ascendentă*, şi anume cea care eliberează de simţuri şi de sensibil, ducând la Idei, după care, din Idee în Idee, se trece până la Ideea supremă, printr-o cale *sinoptică* (ce cuprinde multiplicitatea în unitate). *Republica* se opreşte mai ales asupra acestei forme a dialecticii:

> Aşadar, – am spus eu – doar metoda dialectică merge pe această cale către *principiul însuşi* (ἐπ'αὐτὴν τὴν ἀρχήν), suprimând *postulatele* (ὑποθέσεις), pentru ca acestea să iasă întărite. În fapt, ea poartă şi ridică în linişte ochiul sufletesc, scufundat până atunci într-un mâl barbar. Ea se foloseşte de artele pe care le-am cercetat, ca de elemente auxiliare.[19]

> „*Dialectician* – am zis – îl numeşti pe cel *care percepe raţiunea esenţei fiecărui lucru*? Iar despre cel ce nu poate face aceasta, atâta vreme cât nu poate da seamă nici sieşi, nici altuia, nu vei afirma că, în acea privinţă, înţelege ceva!"

[19] *Republica*, VII, 533 c-d. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 336-337]

„Cum aş putea afirma?" – zise.

„La fel şi despre Bine: cel care *nu l-ar putea distinge cu ajutorul raţiunii, extrăgându-i ideea din toate celelalte şi care nu ar trece, parcă luptând, prin toate obiecţiile*, silindu-se să obiecteze la rândul său, conform cu esenţa şi nu cu opinia, cel care n-ar trece prin toate acestea fără greş şi cu raţiunea, acela nu va putea fi numit de către tine cunoscător al Binelui însuşi; ci, dacă va fi atins cumva vreun simulacru al Binelui, vei spune că, prin opinie şi nu prin ştiinţă a făcut-o şi că viaţa de aici şi-o petrece visând şi dormind şi că, înainte de a se deştepta aici, în lumea noastră, va fi ajuns la Hades, pentru a adormi acolo cu desăvârşire."[20]

Există, însă, şi o dialectică *descendentă*, care parcurge calea opusă, adică porneşte de la Ideea supremă, sau de la Ideile generale, şi prin dividere (procedeu *diaireic*), adică prin distingerea una câte una a Ideilor particulare conţinute în cele generale, pe baza articulaţiilor ce le explică, ajunge la Ideile care nu mai includ în sine Idei ulterioare şi, deci ajunge la stabilirea locului pe care o Idee determinată îl ocupă în ierarhia lumii ideale iar, de aici, ajunge la înţelegerea păienjenişului complex de rapoarte numerice care leagă părţile şi totul.

Dar pentru a înţelege bine ceea ce am spus, respectiv aceste două procedee ale dialecticii şi legăturile lor, sunt necesare câteva precizări detaliate.

[20] *Republica*, VII, 534 b-d. [trad. rom. pp. 337-338]

5. Structura protologică a dialecticii, bazată pe Unu şi Multiplu

Cu ceea ce am spus până acum nu am ajuns încă la fundamentul şi structura protologică a dialecticii, adică la acele legături fondatoare şi globale care constituie păienjenişul dialecticii înseşi, în general şi în particular.

Trei puncte merită a fi scoase în evidenţă.

a) În primul rând, trebuie avut bine în vedere că procedeul *sinoptic* şi cel *diairetic* se intersectează în diferite feluri, fiind legate, în aşa fel încât unul este de neînţeles fără celălalt. b) În al doilea rând, trebuie avut în vedere faptul că legăturile fondatoare constau tocmai în raportul Unu/Multiplu şi că cele două procedee dialectice duc *la îmbrăţişarea multiplicităţii în unitate, până la unitatea supremă*; şi la descompunerea diairetică a unităţii în multiplicitate în aşa fel încât să se înţeleagă în ce fel unul se explică în multiplu. c) În fine, dialectica în sens global duce la înţelegerea perfectă a acelui lucru „minunat" de care vorbeşte *Philebos*, adică la înţelegerea faptului că „*multiplul* este *unu şi unul* este *în multiplu*", iar în gradul său suprem este exact acea cunoaştere pe care Demiurgul (Inteligenţa divină) o are în manieră perfectă, adică:

> [...] ştiinţa [...] pentru a contopi *multiplul* în *unu* şi pentru a redesface *unul* în *multiplu*.[21]

Iată trei pasaje fundamentale, care aduc în prim-plan cele trei puncte menţionate.

---

[21] *Timaios*, 68 d. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 188]

SOCRATE - Mie îmi e limpede că în toate celelalte privinţe nu a fost vorba în realitate decât despre un simplu joc; în schimb, în cele pe care doar printr-o fericită întâmplare le-am rostit, există două chipuri de a proceda, pe care n-ar fi rău deloc, dacă am fi în stare, să le studiem rostul din punct de vedere al regulilor artei.

PHAIDROS - Şi care sunt aceste două chipuri?

SOCRATE - Mai întâi: *să cuprinzi dintr-o privire şi să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot, pentru ca, definind fiecare unitate în parte, să poţi face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm o învăţătură.* [...]

PHAIDROS - Iar cel de-al doilea chip de a proceda care e, Socrate?

SOCRATE - Cel de-al doilea, dimpotrivă, constă în a putea *să divizezi în specii, potrivit articulaţiilor naturale, încercând să nu frângi*, aşa cum fac bucătarii lipsiţi de îndemânare, *vreuna dintre părţi.* [...]

PHAIDROS - Nimic mai adevărat, Socrate.

SOCRATE - Eu unul, Phaidros, sunt tare îndrăgostit de toate acestea: de *diviziuni* şi de opusul lor – de *reîntregiri*, menite să îţi dea putinţa să vorbeşti şi să gândeşti. Iar dacă socotesc că am găsit pe un altul în stare să vadă lucrurile în unitatea şi pluralitatea pe care ele o au de la natură, mă iau după el „ca şi cum m-aş ţine pe urma unor paşi de zeu".[22]

STRĂINUL - *A divide după genuri şi a nu privi drept diferită o specie identică sieşi, nici una diferită drept aceeaşi, oare nu va ţine, după noi, de arta dialecticii?*

THEAITETOS - Da, vom spune.

STRĂINUL - Atunci, acela care este în stare să facă aşa ceva, anume să vadă [1a] *o singură Idee în mai multe care subzistă fiecare separat, să o vadă îndeajuns extinsă* [1b] *peste tot mai multe, deosebite între ele, drept învăluite de una din afara lor*, după cum vede, din nou, [2a] *una singură stăruind, ca una în*

[22] *Phaidros*, 265 c - 266 b. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 471-472]

mai multe întreguri, [2b] ca şi mai multe, *definite cu totul separat*; iată ce înseamnă a şti să deosebeşti, după câte un gen, ce anume pot avea în comun feluritele lucruri şi ce nu.[23]

Spun că felul nostru de a vorbi şi de a gândi, care identifică *unul* şi *multiplul* se regăseşte pretutindeni, în tot ceea ce se spune şi s-a spus dintotdeauna, acum şi de demult. Şi nu se poate crede că acest fel îşi va conteni cândva prezenţa, nici că el ar fi apărut acum, ci el este aşa cum este, pe cât îmi pare, o afecţiune *fără moarte şi fără bătrâneţe*.[24]

Această individuare, destul de complexă, a legăturilor Unu-multiplu şi multiplu-Unu se reduce, în ultimă instanţă, la definiţia rapoartelor pozitive şi negative subzistente între Idei şi la determinarea Ideilor care sunt legate între ele şi care, în schimb, nu pot comunica. *Sofistul*, de exemplu, prezintă un exemplu specific prin alegerea unora dintre Ideile supreme, iar *Parmenides* însuşi prezintă doar o frântură, chiar dacă importantă, şi o culme potrivit unui profil determinat.

Harta globală a dialecticii nu a fost prezentată de Platon în scrierile sale. *Republica* a oferit doar indicaţii importante pentru felul în care se ajunge la esenţa Binelui (adică la Unu), trecând de la Idee la Idee până la cele aflate mai sus ierarhic şi făcând aluzie (chiar dacă în mod accentuat) la modul cum se ajunge la Ideea de Bine (la Unu), „abstrăgând-o", adică separând-o de toate celelalte (tocmai de cele supreme). Dialogurile dialectice au prezentat *anumite* secţiuni diairetice

---

[23] *Sofistul*, 253 d-c. [trad. rom. de Constantin Noica, *Platon. Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 364]

[24] *Philebos*, 15 d. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 27]

importante şi au ilustrat *anumite* legături între o serie de Idei de bază; dar *Platon a prezentat exclusiv în dimensiunea oralităţii cadrul complet al dialecticii cu legăturile sale esenţiale, transmis nouă de tradiţia indirectă.*

Trecerea de la Unu la Multiplu – să ne amintim – are loc în baza raportului bipolar al Unului relativ la Diadă (Principiul opus al multiplicităţii indeterminate), prin intermediul acţiunii determinate a primului asupra celuilalt. a) Prima etapă, în sens ierarhic, stă sub semnul Numerelor ideale (ce reconduc la Decadă), care reprezintă Unitatea-în-multiplicitate în maniera cea mai înaltă şi în sens prototipic şi paradigmatic; b) de la Numerele ideale se trece la Ideile cele mai generale; c) apoi la Ideile particulare, până când se ajunge la d) cele ce nu mai pot fi divizate mai departe, după care se află e) multiplicitatea sensibilă corespondentă.

Toate Ideile sunt legate, astfel, de Numere în sensul în care am avut ocazia să-l explicăm, respectiv că Numărul (ἀριθμός) semnifică un raport precis (λόγος). Prin urmare, păienjenişul complex implicat de legăturile dintre fiecare Idee şi Ideile superioare şi inferioare este determinabil tocmai în sensul grec de „număr" (adică *arithmós-logos*, cum l-am mai putea califica).

Tocmai *structura bipolară* (Unu/ Diadă, limită/ nelimitat) a întregii fiinţe duce, pe cale de consecinţă, la *structura metafizico-numerică a întregului real.*

În *Philebos*, Platon oferă una din cele mai importante frânturi relativ la aceste legături dialectice, prezentând-o chiar ca „dar zeiesc pentru oameni":

> Este vorba, precum mie cel puţin mi se înfăţişează, de un dar zeiesc pentru oameni. El a fost zvârlit din sălaşul zeilor prin mijlocirea vreunui Prometeu laolaltă cu un foc de o măreaţă strălucire. Iar cei vechi, fiind mai vrednici şi

locuind mai aproape de zei decât noi, au transmis această revelaţie, anume că cele considerate a exista de-a pururea constau din *unu* şi din *multiplicitate* şi că ele posedă *limita* şi *nelimitatul* crescute prin fire laolaltă în ele. Astfel fiind rostuite aceste entităţi, trebuie deci ca noi să stabilim şi să căutăm de fiecare dată o singură Idee în legătură cu orice – căci o vom afla acolo şezând; iar dacă o înţelegem să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sunt cumva două, sau, dacă este cazul – trei, ori alt număr şi la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, până ce *unul* de la început ar fi văzut nu doar ca *unu*, ca *multiplicitate* şi ca *nelimitat*, ci şi ca o *mulţime* determinată numeric. Iar Ideea nelimitatului nu trebuie raportată la multitudine, până ce nu s-ar vedea întreg numărul acestei multitudini *situat între nelimitat şi unu*. De abia atunci, după ce fiecare unu a fost aşezat astfel în raport cu nelimitatul, putem să-i dăm pace. Iar zeii, cum spuneam, ne-au lăsat în acest fel, prin tradiţie, să cercetăm, să învăţăm noi înşine şi să-i învăţăm şi pe alţii în acest fel. Dar „înţelepţii" de azi îl obţin pe *unu* oricând s-ar brodi, ba mai pripit, ba mai alene decât se cade. Iar după *unu*, obţin de îndată *nelimitatul*, pe câtă vreme *intermediarele* le scapă; ci, prin aceasta chiar, se face deosebirea dintre felul dialectic şi sfada curată, în chipul în care cuvântăm unii cu alţii.[25]

Un singur punct mai rămâne de discutat, pentru a putea trage concluziile. Aşa cum Unul de-termină şi de-limitează Principiul opus (Diada ne-limitată şi ne-determinată) desfăşurându-se în Numere ideale şi în angrenajul numeric ideal, care sunt cea mai bună şi cea mai articulată *unitate-în-multiplicitate*, astfel, în mod analog, Ideile şi structura lumii ideale determină Diada sensibilă prin medierea entităţilor

[25] *Philebos*, 16 c - 17 a. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 28]

matematice „intermediare" între fiinţa inteligibilă şi fiinţa sensibilă operată de Inteligenţa divină (Demiurgul), aşa cum am văzut.

De fapt, Ideea se poate *multiplica* în „unitatea" sa şi poată *coborî în sensibil*, tocmai prin entităţile matematice, care sunt *eterne* ca Ideile, dar, fiecare în parte, *multiple* precum lucrurile sensibile. În felul acesta pot determina Principiul material într-un mod capilar, astfel încât să oglindească în cel mai bun mod posibil lumea inteligibilă.

Prin urmare, emblema dialecticii platoniciene devine destul de clară iar prin reluarea lucrurilor spuse până acum putem rezuma următoarele: de la sensibil ne poartă la inteligibil (de la planul fizic la cel metafizic), adunând multiplicitatea sensibilului din diferitele nivele în unitatea inteligibilului, adică în Idei (primul nivel al „celei de-a doua navigări"); apoi parcurge în toate sensurile multiplicitatea de structură piramidală a inteligibilelor, adunând în toate sensurile unitatea-în-multiplicitate (şi, invers, desfăşurarea unităţii-în-multiplicitate), adică structura de *arithmos-logos* a inteligibilului în toate sensurile, până la Ideile supreme şi, în fine, la abstracţiunea ultimă a Unităţii absolute.

Evident, Platon a dus pitagoreismul la consecinţele sale extreme, în planul metafizic câştigat de el. Dar, aşa cum a recunoscut în *Parmenides* un părinte, prin metafora „paricidului lui Parmenide", dacă în dialogurile dialectice şi-ar fi pus o mască de pitagoreic, în locul „străinului din Elea", ar fi trebuit, printr-o metaforă, la fel de emblematică, să opereze un „paricid al lui Pitagora", în măsura în care mută *numărul* din plan pur cantitativ în plan metafizic şi axiologic, operând o metabază din planul aritmetic, încă legat de viziunea filosofilor naturii, într-un plan metafizic, cu totul nou.[26]

---

[26] Vezi Reale, *Platone...*, passim.

VII. CONCEPȚIA DESPRE ARTĂ ȘI RETORICĂ

1. Arta ca îndepărtare de ființă și adevăr

Problema *artei* la Platon trebuie văzută în strânsă legătură cu tematica metafizică și dialectică, pentru că numai legată de acestea poate fi ea corect înțeleasă. De fapt, în determinarea esenței, funcției, rolului și valorii artei Platon este preocupat de un singur lucru: să stabilească ce valoare de adevăr are ea, adică 1) dacă și în ce măsură se apropie de adevăr; 2) dacă îl face mai bun pe om; 3) dacă din punct de vedere social are valoare educativă, sau nu.

Iar răspunsurile sale sunt, după cum se știe, întru totul negative: 1) *arta nu descoperă*, ci acoperă adevărul, *pentru că nu cunoaște*; 2) *nu îl face pe om mai bun*, ci îl corupe, *pentru că este mincinoasă*; 3) *nu educă*, ci dez-educă, *pentru că se adresează facultăților non-raționale ale sufletului*, care sunt părțile inferioare din noi.

Să încercăm a înțelege mai temeinic motivele acestei condamnări, care a rămas fără apel în aproape toate dialogurile. Deja în primele sale scrieri Platon ia o atitudine negativă față de poezie, considerând-o net inferioară filosofiei. Poetul nu este ceea ce este decât prin intuiție irațională, și niciodată prin știință sau cunoaștere. Poetul, când compune, este inspirat, este „în afară de sine", este „exaltat", deci inconștient: nu poate da seama de ceea ce face și nu poate învăța pe alții. Poetul este poet prin θεία μοίρα, adică prin soartă divină, nu în virtutea cunoașterii.[1] Iată pasajul cel mai semnificativ în această privință, luat din *Phaidros*:

[1] Cf. *Ion*, passim; *Meron*, 99 d sqq.; *Phaidros*, 244 sqq. și, mai ales, 245 sqq.

> Al treilea chip al nebuniei şi-al sfintei posedări ne vine de la Muze. Dacă se înstăpâneşte asupra unui suflet gingaş şi curat, el îl stârneşte şi-l exaltă, şi-l mână către cântări şi felurite poezii; datorită chipului acesta, nenumăratele fapte ale strămunilor capătă veşmântul frumuseţii şi luminează mintea şi sufletul urmaşilor, însă cel care, lipsit de nebunia ce vine de la Muze, ajunge la poarta poeziei încrezător că va pătrunde aci prin nimic alta decât meşteşugul său, este un poet nedesăvârşit, iar poezia lui – numai cumpătare – păleşte în faţa celei hrănite de sfânta nebunie.[2]

În cartea a zecea din *Republica*, Platon exprimă o concepţie despre artă mult mai precisă şi mai determinată. Arta, în toate expresiile sale (fie poezie, fie artă plastică) este, din punct de vedere ontologic, o *mimesis*, adică o „imitaţie" a lucrurilor şi evenimentelor sensibile. Atât poezia, cât şi artele figurative, în general, descriu oameni, obiecte, fapte şi întâmplări de diferite feluri, încercând să le reproducă în cuvinte, culori sau forme plastice. Or, noi ştim că lucrurile sensibile nu sunt, din punct de vedere ontologic, fiinţa adevărată, ci imitaţia fiinţei adevărate: sunt, prin urmare, o „imagine" a eternei „paradigme" a Ideii, şi de aceea se află *departe de adevăr în aceeaşi măsură în care copia este departe de original*. Ei bine, dacă arta, la rândul ei, *este imitarea lucrurilor sensibile*, atunci înseamnă că ea reproduce o copie, deci este departe de adevăr într-o măsură şi mai mare ca lucrurile sensibile: aceasta rămâne „departe cu trei grade de adevăr". Iată ce spune Platon despre aceasta, în cuvinte dure:

> „Atunci, examinează în acest aspect: spre care din două se îndreaptă acţiunea picturii, relativ la fiecare obiect /pictat/ în parte? Se referă imitaţia la ceea-ce-este, în felul în care este, sau

[2] *Phaidros*, 245 a. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 441]

la ceea-ce-pare, în felul în care pare? Este ea o imitație a adevărului, sau a unei iluzii?"

„A unei iluzii" – răspunse el.

„Departe de adevăr se află, deci, imitația, și, pe cât se pare, de aceea le produce ea pe toate, fiindcă surprinde puțin din fiece lucru și acest puțin este o iluzie.[3]

Prin urmare, arta figurativă imită simpla aparență și, astfel, poeții vorbesc *fără să știe și fără să cunoască despre ce vorbesc*, iar vorbirea lor, din punct de vedere al adevărului, este un joc, o glumă:

„Atunci imitatorul nici nu va ști, nici nu va opina just în legătură cu lucrurile pe care le imită, în ceea ce privește desăvârșirea și cusururile lor."

„Se pare că nu."

„Da, iscusit ar fi imitatorul și dibaci în alcătuirea imitațiilor pe care le-ar face!"

„Nu tocmai."

„Și totuși, el va imita, fără să știe, în legătură cu fiecare lucru în parte, în ce fel este acesta – rău sau bun – va imita, zice-se, așa ca să pară frumos în ochii mulțimii și ai celor ce nu știu nimic."

„Cum altfel?"

„Am ajuns binișor, pare-se, la concluzia că imitatorul *nu știe nimic ca lumea despre lucrurile pe care le imită* și că imitația este un joc și nu ceva serios și iarăși am aflat că cei ce au de-a face cu poezia tragică în iambi și cu cea în hexametri, sunt cu toții imitatori, pe cât le stă în putință de bine."

„Absolut."[4]

---

[3] *Republica*, X, 598 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 415]

[4] *Republica*, X, 602 a-b. [trad. rom. p. 420]

În consecință, Platon este convins că arta nu se adresează părții mai bune a sufletului, ci *părții mai puțin bune*:

> „Voind să stabilesc aceasta, am afirmat că pictura, și în general arta imitativă, își face treaba sa, ce se află departe de adevăr; ea are de-a face cu o entitate din noi, aflată și ea departe de judecată și nu se însoțește și nu se împrietenește cu ceva sănătos și adevărat."[5]

Arta este, deci, corupătoare, și trebuie eliminată, în bună măsură, chiar eliminată din Statul perfect, dacă nu se supune legilor binelui și adevărului.[6]

S-au scris și s-au spus multe despre această concepție iar unii, scandalizați de cruditatea ei, au găsit de cuviință să o tempereze și să o redimensioneze, chemând în cauză faptul că Platon apreciază, în schimb, în cea mai mare măsură, frumusețea și Ideea de Frumos, căreia îi atribuie, chiar, privilegiul de a fi, ea singură, „vizibilă" între toate realitățile inteligibile. De asemenea, s-au invocat de mai multe ori pasajele din *Banchetul* și *Phaidros*, care sunt adevărate imnuri ale frumuseții. În realitate, această asociere a artei cu frumusețea nu este corectă *din punct de vedere istoric*, cel puțin în context platonician. De fapt, filosoful nostru leagă *frumusețea* nu atât de *artă*, cât de *eros* și de *erotic*, ceea ce, după cum vom vedea, *este un plan cu totul diferit ca sens și funcție*. De aceea, este cu totul inutil a se încerca, pe baza esteticii moderne, să se găsească la Platon ceva ce nu este sau să se răsucească afirmațiile sale într-un sens ori altul.

Adevărul este că, pentru Platon, arta nu are o sferă și o valoare *autonomă*: ea are valoare doar în măsura în care se poate pune în serviciul adevărului.

---

[5] *Republica*, X 603 a-b. [trad. rom. p. 422]

[6] Cf. *Republica*, cărțile II și X.

În această privinţă, este paradigmatic ceea ce spune Platon despre anumite versuri, din *Iliada* şi *Odiseea*, ce inspiră teama de moarte, pe care el le propune spre eliminare din proiectul Cetăţii sale ideale:

> Îi vom cere lui Homer şi celorlalţi poeţi să nu se supere dacă vom înlătura astfel de vorbe şi altele asemănătoare, nu fiindcă nu ar fi poetice şi plăcute spre a fi ascultate de către mulţime, ci fiindcă, cu cât sunt mai poetice, cu atât mai puţin trebuie să fie ascultate de către copiii şi bărbaţii ce trebuie să fie oameni liberi, temători mai mult de robie, decât de moarte".[8]

Este evident, deci, că Platon nu neagă artei o oarecare magie şi o putere a sa, dar neagă orice valoare a acestei puteri când este abandonată sieşi, în mod autonom, şi când nu este supusă preceptelor imuabile ale logosului adeveritor.

Prin urmare, Platon nu a negat puterea artei, ci *a negat că arta ar trebui să aibă valoare numai în sine*: arta fie slujeşte adevărul, fie slujeşte falsul, *tertium non datur*. Prin urmare, dacă doreşte să fie „salvată", din punct de vedere al adevărului, arta trebuie să se supună filosofiei, care este singura capabilă să ajungă la adevăr, iar poetul trebuie să se supună regulilor şi dialecticii filosofului.

Iar noi modernii, care proclamăm libertatea absolută a artei şi considerăm arta de dragul artei o dogmă intangibilă,

---

[7] Platon a efectuat o analiză a Ideii de frumos, luată în sine şi pentru sine în *Hippias Maior*, dar dialogul a fost ignorat în mai multe rânduri, pentru că a fost considerat apocrif. A se vedea, din contră, ceea ce spune o studentă a noastră în eseul: *Il problema della bellezza. Autenticità e significato del Ippia maggiore di Platone*, Celuc, Milano 1974, care, între altele, explică punctual motivele pentru care Platon respinge autonomia pur estetică a frumosului (deci şi a artei).

[8] *Republica*, III, 387 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 157]

putem să aducem împotriva lui Platon numeroase rezultate ale esteticii şi putem să demonstrăm caracterul pozitiv al artei de dragul artei, în multe privinţe. Însă, cu toate acestea, nu putem să spunem că în poziţia lui Platon nu este nimic adevărat. De fapt, este foarte greu a se nega că, detaşată de adevărul metafizic şi etic, arta a riscat să se reducă, de multe ori, la un joc gol; sau că a sfârşit, ocazional, în apelarea la ce este mai rău în noi şi, deci, că a contribuit adesea la a ne deşira în vanele aparenţe, tocmai aşa cum a arătat Platon, fie chiar şi căzând în excese iconoclaste.

2. Mistificarea adevărului prin retorică

În antichitatea clasică, retorica avea o importanţă foarte mare, cum am văzut când am discutat despre sofişti. Ea nu era, ca pentru noi modernii, ceva ce are de-a face cu un artificiu literar şi se găseşte la marginile existenţei, ci era o *forţă civilă şi politică* de prim ordin: într-atât încât sofiştii, dorind să fie maeştrii şi educatori etico-politici ai noilor generaţii s-au prezentat drept *retori* şi *maeştrii de retorică*.[9]

Platon a simţit de timpuriu necesitatea de a aborda problema retoricii şi de a-i stabili esenţa şi valoarea de adevăr. Iar răspunsul său a fost foarte clar: retorica trebuie condamnată din motive cu totul similare celor pentru care se condamnă arta.

Retorica (arta politicienilor atenieni şi a maeştrilor lor) era simplă *linguşire şi adulaţie, o falsificare a adevărului.*

Aşa cum arta pretinde să înfăţişeze şi să imite toate lucrurile, *fără a avea cunoaştere adevărată, dar imitându-le simpla aparenţă*, în acelaşi fel retorica pretinde să persuadeze şi *să*

[9] Vezi în volumul II, secţiunea despre sofişti, *passim* (p. 29 sqq.).

convingă pe toţi în toate privinţele fără nicio cunoaştere. Aşa cum arta creează simple fantasme, la fel retorica creează persuadări inutile şi păreri iluzorii. Retorul este acela care, chiar fără să ştie (sau, la limită, lăudându-se că nu ştie), are capacitatea, în faţa celor mai mulţi, de a fi *mai persuasiv* decât acela care ştie cu adevărat, pentru că ţinteşte sentimentele şi pasiunile şi face apel nu la adevăr, ci doar la aparenţe.[10]

Retorica (în sensul de artă) apelează, prin urmare, *la ceea ce este mai rău în suflet*, la partea emotivă, care este sensibilă la plăceri şi la linguşirea plăcerilor, la partea credulă şi instabilă.[11] De aceea, retorul este departe de adevăr, la fel ca artistul, şi chiar mai mult decât artistul, pentru că în mod voit dă *aparenţa de adevăr* fantasmelor şi descoperă, prin asta, o răutate pe care artistul nu o are, sau o are numai parţial.

Iar aşa cum poeziei i se substituie *filosofia*, retoricii i se substituie „adevărata politică", ce, după cum vom vedea, coincide cu *filosofia*. Poeţii şi retorii se compară cu filosofii, aşa cum aparenţele se compară cu *realitatea* şi cum *fantasmele* se compară cu *adevărul*.

Această judecată aspră asupra retoricii, care este prezentată, după cum am văzut, în *Gorgias*, e întru câtva îndulcită în *Phaidros*, unde se recunoaşte un drept la existenţă artei discursurilor, adică retoricii, cu condiţia ca aceasta să se supună adevărului şi filosofiei:

> SOCRATE - Însă, prea alesul meu prieten, poate că am certat arta cuvântărilor cu o grosolănie pe care nu o merita. Ea ne-ar putea de bună seamă spune: „Ce tot bateţi câmpii, năzdrăvanilor? Eu una nu silesc pe cine n-are habar de adevăr să înveţe a vorbi. Dar dacă sfatul pe care îl dau eu are vreun preţ, atunci adevărul se cere însuşit laolaltă cu

[10] Vezi prima parte din *Gorgias* şi comentariul nostru, pp. 17-46.
[11] Cf. *Gorgias*, 463 b sqq.

deprinderea meşteşugului meu. Iată ce declar eu sus şi tare: că fără mine, cel care are cunoaşterea lucrurilor adevărate nu va fi cu nimic mai priceput în arta de a convinge."

PHAIDROS - Şi nu va avea ea dreptate să vorbească astfel?

SOCRATE - Ba da, în cazul în care argumentele aduse în favoarea ei vor dovedi că e o artă. Căci mi se pare că aud şi alte argumente care vin să depună mărturie cum că ea minte şi că nu-i defel o artă, ci o îndeletnicire de rând. „*O artă autentică a vorbirii*, spune laconianul, *care să fie străină de adevăr, nu există şi nici nu se va putea naşte vreodată*".[12]

Iar pentru a ajunge la adevăr, evident, trebuie asimilată, în primul rând, doctrina Ideilor şi *dialectica* (atât în momentul său ascendent, care duce de la multiplu la unu, cât şi în momentul său descendent şi diairetic, care arată împărţirea Ideilor potrivit articulărilor ce le sunt proprii).[13] În al doilea rând, va fi nevoie să se cunoască sufletul, pentru că arta persuasiunii apelează la suflet.[14] Numai cunoscând natura lucrurilor şi natura sufletului uman va fi posibil să se construiască o adevărată artă retorică, adică o adevărată artă de a persuada prin discursuri.

După cum este evident, din tot ceea ce am arătat, „cea de-a doua navigare", prin descoperirea dimensiunii metafizice, a revoluţionat întreaga lume spirituală a grecilor, care, înainte de Platon, vedeau în poet şi retor pe maeştrii lor de viaţă şi virtute.

---

[12] *Phaidros*, 260 d-e. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 463]

[13] Cf. *Phaidros*, 263 b sqq.

[14] Cf. *Phaidros*, 270 b sqq.

SECȚIUNEA A TREIA

DIMENSIUNEA ETICO-ASCETICO-RELIGIOASĂ A GÂNDIRII PLATONICIENE ŞI LEGĂTURILE ACESTEIA CU PROTOLOGIA „ÎNVĂȚĂTURILOR NESCRISE"

οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἄν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ
ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων· τίς δ'οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν
μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δέ ζῆν; καὶ
ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν.

Nu m-aş mira să aibă dreptate Euripide
când spune: *Cine ştie dacă a trăi*
nu înseamnă a muri şi a muri a trăi? Şi
poate că, de fapt, suntem morți.

Platon, *Gorgias*, 492 e

I. RELEVANȚA COMPONENTEI MISTICO-RELIGIOS-ASCETICE A PLATONISMULUI

Platon nu este doar metafizicianul și dialecticianul: cine l-a interpretat exclusiv din această perspectivă l-a redus, pur și simplu, la un schelet.

Deja anticii și-au dat seama că filosofia lui Platon este impregnată de un spirit religios foarte puternic, care a ajuns un izvor nesecat pentru cei însetați de divin. Unii l-au interpretat aproape ca o inițiere mistică: mulți neoplatonicieni au ajuns să considere dialogurile, nici mai mult, nici mai puțin, decât niște răspunsuri ale unui oracol, niște revelații divine.[1]

---

[1] Iată în acest sens o pagină foarte elocventă a unui neoplatonician, care arată destul de bine cum înțelegeau ultimii greci gândirea lui Platon: „Eu cred [...] că, pe de o parte, filosofia lui Platon și principiul acesteia au primit lumină prin bunăvoința Zeilor de sus [...] și consider că această filosofie, după o soartă schimbătoare, a fost eclipsată, după care, retrasă, aproape, în sine însăși și ascunsă de ochii multora din cei ce profesează filosofia și caută adevărul, iar într-un moment următor a ieșit din nou la lumină. Dar, pe de altă parte, cred că învățătura ascună, cu privire la misterele divine (învățătură așezată pe un tron sfânt, prin puritatea sa, și care a existat dintotdeauna pe lângă Zeii înșiși) a coborât din această împărăție divină, prin lucrarea unui singur om, pentru cei care sunt capabili să o guste în această existență temporală. Și cu siguranță nu greșesc dacă-l numesc pe acesta călăuzitor și tălmaci al tainelor preasfinte; acele adevărate inițieri în care își găsesc împlinirea inițiatică sufletele separate de spațiul pământesc; călăuză, apoi, și tălmaci la viziunile complete și nemișcate de care au parte sufletele pline de dorință fierbinte [...] pentru existența fericită. Și consider, de asemenea, că într-un fel cu adevărat nobil și învăluit din nou în tăcere și secret, a strălucit acea lumină a filosofiei prime, precum în sanctuare și precum a fost stabilită, în deplină siguranță, în străfundul locurilor preasfinte inaccesibile." (Proclos, *Teologia lui Platon*, cap. 1; *trad.n.*)

Entuziasmul pentru Platon misticul, chiar folosind alt limbaj, a fost reînnoit (lăsându-i la o parte pe medievali, care nu-l cunoşteau direct pe filosoful nostru) de către umaniştii cercului lui Ficino şi apoi de mulţi exegeţi şi traducători moderni, chiar contemporani: şi nu fără temei, după cum vom vedea îndată.

Dimensiunea mistică, latentă în primele dialoguri şi complet absentă în unele, explodează, ca să zicem aşa, pentru prima dată în *Gorgias* şi coincide cu momentul crizei din viaţa lui Platon, care l-a făcut să mediteze profund la sensul „vieţii orfice" şi al „vieţii pitagoreice" şi l-a împins nu numai către acceptarea acestora, ci şi la aprofundarea şi revelarea, pas cu pas, a tuturor implicaţiilor şi tuturor consecinţelor sale.[2]

Platon înfruntă pentru prima dată toate problemele de fond relative la viaţa omului, care i se înfăţişează dramatic, ca în niciuna din scrierile precedente, cu toate contradicţiile sale vizibile şi stringente: Socrate cel drept a fost ucis, iar nedreptul pare să fi triumfat; virtuosul şi dreptul par a fi la mâna nedreptului, fiind supus din partea acestuia la tot felul de vexaţiuni; viciosul şi nedreptul par, în schimb, fericiţi şi satisfăcuţi de puterea lor; omul politic drept cade, cel fără scrupule se impune; ar trebui să triumfe binele şi, în schimb, răul este cel care pare să triumfe. De ce parte se află adevărul? Callicles, unul din protagoniştii dialogului, care dă voce tendinţelor mai radicale, apărute în epocă (precum am văzut în discuţia despre epigonii sofiştilor), nu ezită să proclame, fără cea mai mică neruşinare, că adevărul este de partea celui mai tare, adică de partea celui ce ştie să ironizeze orice şi pe oricine, ştie să se bucure de orice plăcere, să-şi satisfacă orice pasiune, să-şi îndestuleze orice dorinţă şi ştie să-şi procure mijloacele ce îi servesc la nevoie; dreptatea este o invenţie a celor slabi,

[2] Mai ales în *Phaidon*, dar şi în scrierile succesive.

virtutea este o prostie, moderația o absurditate: cine se abține de la plăceri, este moderat și își temperează pasiunile este un neghiob, pentru că viața acestuia este egală cu moartea.[3]

Ca răspuns la această viziune extremă, Platon regăsește, prin Socrate, adevărul învățăturii orfico-pitagoreice. Callicles și toți aceia (pseudo-sofiști și oameni politici ai vremii) pe care îi reprezintă el spun că viața virtuoasă, care mortifică instinctele, este o viață fără sens, deci moarte.[4] Dar, ce este viața? Și ce este moartea? Nu este, oare, posibil, ca ceea ce numim *viață* să fie *moarte*, iar *adevărata viață* să fie cea care începe cu moartea?[5]

E clar, deci, că pentru Platon devine o soluție tocmai răspunsul la acea problemă pe care Socrate a dorit să o lase deschisă, respectiv problema *sorții vieții de pe urmă a sufletului*. Dacă sufletul ar fi muritor și dacă, la moartea trupului, și spiritul omului s-ar dizolva în neant, atunci învățătura lui Socrate nu ar fi suficientă să îl contrazică pe Callicles. Pentru Platon, nu este, deci, suficient să se spună că omul este *psyché*-ul său, cum spunea Socrate, ci este nevoie, ulterior, să se stabilească dacă acest *psyché* este sau nu *nemuritor*. Numai răspunsul la această problemă este cu adevărat decisiv.[6]

Ca urmare, doctrina nemuririi sufletului apare în prim-plan și conferă o nouă față eticii și politicii.

A trăi pentru trup (cum face cea mai mare parte a oamenilor) înseamnă a trăi pentru ceea ce este destinat morții; în schimb, a trăi pentru suflet înseamnă a trăi pentru ceea ce este destinat să existe mereu, deci înseamnă a trăi purificând sufletul printr-o *progresivă detașare de trupesc*.

---

[3] Cf. *Gorgias*, 482 c sq.
[4] Cf. *Gorgias*, 492 d sq.
[5] Cf. *Gorgias*, 492 e sq.
[6] Cf. *Phaidon*, 70 a sq.

Dacă dreptul, în această viață, este victima aroganței celor nedrepți, până într-acolo încât este luat la palme fără a se lua măsuri reparatorii, ei bine, el suferă în trup și, la urma urmelor, tot ceea ce-și pierde este trupul; dar, pierzându-și trupul, cum am spus deja, pierde ceea ce este muritor, în timp ce-și *salvează sufletul pentru eternitate.*[7]

Această viziune asupra vieții nu este o simplă reluare sau elaborare cantitativă, ca să zicem așa, a unor teme orfico-pitagoreice: ea primește o semnificație cu totul nouă după „cea de-a doua navigare", adică după descoperirea lumii inteligibile. Existența *sufletului nemuritor*, care singur poate da sens viziunii asupra vieții descrise mai sus, nu mai rămâne o simplă credință, nu mai este o simplă speranță, ci este demonstrată rațional. În orfism, aceasta era o simplă doctrină misteriosofică; la presocraticii care au acceptat viziunea orfică rămânea în contradicție cu principiile lor fizice; *la Platon se întemeiază, în schimb, și se înrădăcinează perfect în metafizică, adică în doctrina suprasensibilului, căruia îi devine, aproape, un corolar*: sufletul este dimensiunea inteligibilă și imaterială a omului și este etern așa cum etern este inteligibilul și imaterialul.

Este evident, prin urmare, că dovezile nemuririi sufletului rămân de o importanță deosebită, pentru că, prin ele, Platon trece dincolo de socratism și orfism și mediază sintetic instanțele raționaliste ale primului și cele mistice ale celui de-al doilea. Trebuie să începem, prin urmare, de la analiza acestor dovezi.

[7] Cf. *Gorgias* și *Phaidon*, *passim*.

II. NEMURIREA SUFLETULUI, DESTINUL SĂU NEPĂMÂNTESC ŞI REÎNCARNAREA LUI

1. Dovezile pentru nemurirea sufletului

Phaidon ne furnizează trei dovezi în favoarea nemuririi sufletului.[1] Lăsăm la o parte prima, căreia însuşi Platon i-a acordat o importanţă scăzută şi care, după ce invocă în cauză categorii fizice, în particular, de tip heraclitic, la urmă face apel la amintire (analog celor văzute în *Menon*).[2] Dorim să le examinăm pe celelalte două, dintre care cel puţin una este convingătoare, în comparaţie cu atâtea dovezi pe care metafizica ulterioară s-a străduit să le dea.

Sufletul omului – spune Platon – este capabil (conform celor văzute mai înainte) *să cunoască lucrurile neschimbătoare şi eterne*; dar, pentru a putea cunoaşte aceste lucruri, trebuie să aibă, ca o *conditio sine qua non*, o *natură înrudită cu acestea*: altfel acestea ar rămâne în afara capacităţii sale de a cunoaşte; şi aşa cum acelea sunt neschimbătoare şi eterne, în acelaşi fel şi sufletul *trebuie* să fie neschimbător şi etern. Aceasta este, pe scurt, dovada; iar pentru că, în opinia noastră, ea este cea mai grăitoare, tocmai de aceea dorim să o analizăm. După cum ştim, există două planuri ale realităţii: a) realităţile vizibile, adică perceptibile şi sensibile şi b) realităţile invizibile şi

---

[1] Dovezile din *Phaidon* sunt trei, cum a arătat în mod definitiv H. Bonitz, *Die im Phädon enthaltenen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Steele*, publicat mai întâi în „Hermes" şi apoi în *Platonische Studien*, ultima ediţie Hildesheim 1968, pp. 293-323 (cercetătorii care au vorbit de patru sau mai multe dovezi în *Phaidon* ignoră documentaţia lui Bonitz).

[2] Se găseşte discutată pe scurt în Introducerea la traducerea noastră a dialogului *Phaidon*, p. XXXVIII sqq.

inteligibile. Primele – ştim – sunt acelea care nu rămân în aceleaşi condiţii, celelalte, în schimb, rămân neschimbătoare. Să ne întrebăm acum cărei tip de realitate pot fi asimilate cele două părţi sau cele două componente ce constituie omul, adică *trupul* şi *sufletul*. Nu există dubiu că trupul este înrudit cu realitatea vizibilă, iar sufletul cu *inteligibilul* şi *nevăzutul*. Or, fiindcă vizibilul este schimbător, iar invizibilul neschimbător, sufletul trebuie să fie neschimbător. De fapt, când sufletul se sprijină pe percepţiile sensibile, acestea îl fac să greşească şi-i produc confuzie, pentru că sunt la fel de schimbătoare ca obiectele la care se referă; în schimb, când se ridică deasupra simţurilor şi se adună în sine singur, atunci nu mai greşeşte şi-şi găseşte în Ideile pure şi în inteligibile obiectul potrivit şi descoperă, cunoscându-le, că le este asemenea, rămânând neschimbat şi gândind lucrurile neschimbate. (O confirmare ulterioară a acesteia ar fi că, atunci când se află împreună, sufletul este cel care domină şi guvernează, în timp ce trupul ascultă şi este dominat de suflet; este caracteristic, însă, divinului să comande şi muritorului să fie comandat; prin urmare sufletul – şi din acest punct de vedere – este înrudit cu divinul, în timp ce trupul este înrudit cu ce este muritor).[3]

Având în vedere importanţa acestei dovezi, să o citim în formularea ei precisă:

> SOCRATE Atunci eşti de acord să postulăm existenţa a două categorii de realităţi: cele *vizibile* şi cele *nevăzute*?
>
> CEBES Da, sunt de acord.
>
> SOCRATE Şi că ceea ce este nevăzut rămâne mereu identic cu sine, iar vizibilul niciodată?
>
> CEBES Şi cu asta sunt de acord.
>
> SOCRATE Mai departe: noi, ca întreg, suntem alcătuiţi pe de o parte din *trup*, pe de alta din *suflet*?

[3] Vezi comentariul nostru la *Phaidon*, pp. 85-92.

CEBES Întocmai.

SOCRATE Cu care din cele două feluri de realităţi am putea spune noi că are trupul cea mai mare asemănare şi afinitate?

CEBES Cu cele vizibile, cum îşi dă bine seama orişicine.

SOCRATE Dar sufletul? E o realitate vizibilă sau una nevăzută?

CEBES Oricum, nu pentru ochii omeneşti.

SOCRATE Bine, dar noi vorbeam de ceea ce este sau nu vizibil pentru natura omenească. Ai cumva în vedere vreo alta?

CEBES Nu, numai pe aceea omenească.

SOCRATE Atuncea, după noi, ce fel de realitate este sufletul, vizibilă sau invizibilă?

CEBES Vizibilă nu este.

SOCRATE Atuncea invizibilă?

CEBES Da.

SOCRATE Prin urmare, nu-i aşa, sufletul seamănă mai mult cu cele nevăzute, iar trupul cu cele vizibile?

CEBES Nu e chip să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar ceva mai demult ce spuneam noi? Nu spuneam oare că sufletul, atunci când recurge la trup pentru a cerceta ceva, prin văz, auz sau oricare alt simţ (căci a cerceta ceva cu ajutorul trupului revine la a-l cerceta prin simţuri), că sufletul este atunci târât de trup către ceea ce nu rămâne identic cu sine niciodată şi că, venind astfel în contact cu lucruri nestatornice şi tulburi, este el însuşi nestatornic, tulbure şi ameţit ca de beţie?

CEBES Ba chiar aşa spuneam.

SOCRATE În schimb când cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi sufletul ia calea către lumea unde tot ce este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Şi, fiind tot astfel şi natura sa, se duce în această lume ori de câte ori rămâne în de sine însuşi, ori de câte ori îi este cu putinţă, şi atunci rătăcirea lui ia sfârşit şi el rămâne acolo, neschimbat

şi identic cu sine, căci neschimbătoare şi identice cu sine sunt şi cele cu care vine în contact. Gândire se numeşte experienţa aceasta a sufletului. Oare nu-i aşa?

CEBES Ba e aşa, este adevărat. Şi e frumos tot ce ai spus.

SOCRATE Ei bine, potrivit argumentului dinainte şi celui de acum, cu care dintre cele două feluri de realităţi crezi tu că are sufletul mai mare-asemănare şi afinitate?

CEBES Nu cred că, dacă merge pe această cale, nu este om care să nu consimtă, oricât ar fi de greu de cap, că, fără cea mai mică îndoială, asemănarea sufletului este nu cu ceea ce se schimbă, ci cu ceea ce rămâne veşnic neschimbat.

SOCRATE Dar trupul?

CEBES Cu ceea ce se schimbă.

SOCRATE Acum priveşte lucrurile şi dintr-un alt unghi. Atâta vreme cât stau împreună, sufletul cu trupul, natura îi prescrie acestuia din urmă să slujească şi să se supună, iar celuilalt să poruncească şi să stăpânească. În lumina asta tu ce crezi, care din ele e asemănător cu divinul, care cu ce e muritor? Nu ţi se pare că stă în natura divinului să poruncească şi să cârmuiască şi în a pieritorului să fie rob supus?

CEBES Ba da.

SOCRATE Iar sufletul, cu care dintre acestea două seamănă el oare?

CEBES Socrate, este limpede că sufletul cu ce este divin, iar trupul cu ce este pieritor.

SOCRATE Atunci gândeşte-te, iubite Cebes, dacă din tot ce am spus până acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil şi mereu neschimbător în identitatea cu sine şi că, dimpotrivă, trupul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gândirii, supus disoluţiei şi niciodată identic cu sine. Putem noi oare, Cebes, opune acestei încheieri un fel de a vedea care să o dezmintă?

CEBES Nu putem.[4]

Ultima dovadă oferită de *Phaidon* se trage din câteva caracteristici structurale ale Ideilor. Ideile contrare nu se pot combina între ele şi nu pot sta împreună, pentru că, fiind contrare, se exclud reciproc. Însă, atunci, nici lucrurile sensibile, care participă la aceste Idei, nu se pot combina şi nu pot sta împreună. Dacă este aşa, atunci când o Idee intră într-un lucru este necesar ca Ideea contrară care era în lucru să dispară şi să cedeze locul (nu numai Ideea de mare şi mic nu se pot combina între ele şi se exclud reciproc, ci şi marele şi micul ce sunt în lucruri: adăugând unul, celălalt dispare şi cedează locul). Acelaşi lucru se verifică nu doar la contrarele în sine, ci şi pentru toate acele Idei şi lucruri care, chiar fără să fie contrare, au în ele contrariile ca atribute esenţiale: nu doar caldul şi recele se exclud în felul descris, ci şi *focul* şi *recele*, sau *zăpada* şi *caldul*. Focul nu va admite în sine Ideea de rece, iar zăpada nu va admite Ideea de cald; la venirea caldului zăpada trebuie să se topească şi să cedeze locul, iar la impunerea recelui focul trebuie să se retragă şi să cedeze locul. Să trecem acum la suflet şi să-i aplicăm cele spuse. Sufletul are, ca o caracteristică esenţială, viaţa şi Ideea de viaţă: el este, de fapt, cel care poartă viaţa în corp şi o menţine (acest lucru – e bine de reţinut – este mai evident pentru grec decât pentru noi, pentru că şi din punct de vedere strict lingvistic *psyché* trimite la noţiunea de viaţă şi semnifică, în multe contexte, în mod special, viaţa). Şi, fiindcă moartea este contrariul vieţii, în baza principiului stabilit, sufletul, având drept trăsătură definitorie viaţa, nu poate primi, structural, moartea, deci, va fi nemuritor. De aceea, la

[4] *Phaidon*, 79 a - 80 b. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 83-85]

venirea morții trupul va fi supus coruperii, iar sufletul va pleca în alt loc. În concluzie: sufletul, care implică viața ca esență a sa, nu poate primi, din acest motiv structural, moartea, pentru că Ideea de viață și Ideea de moarte se exclud reciproc: expresia de „suflet mort" este o absurditate, o contradicție în termeni, precum „zăpadă caldă", sau „foc rece". De aceea [sufletul = Ideea de viață = ceea ce este, prin natura sa, viață = incoruptibil = nemuritor = etern.[5]]

O dovadă ulterioară, în favoarea nemuririi sufletului, ne este oferită în *Republica.* Răul este ceea ce corupe și distruge (în timp ce binele este benefic și folositor). Iar fiecare lucru are un rău specific (așa cum are un bine specific), fiind distrus, sau putând fi distrus numai de acest rău care îi este specific și nu de răul altor lucruri. Or, dacă am putea găsi ceva ce să aibă, într-adevăr, răul său care să-l facă rău, fără a-l distruge sau dizolva, trebuie să tragem concluzia că acest ceva este structural indestructibil, pentru că, dacă nu poate fi distrus de propriul rău, atunci *a fortiori* nu poate fi distrus de răul altor lucruri. Ei bine, acesta este cazul sufletului. El are propriul rău, care este viciul (nedreptatea, nebunia, răutatea etc.); dar viciul, cât de mare ar fi, nu distruge sufletul, care continuă se existe, chiar și în stare de răutate, spre deosebire de trup care, atunci când este asaltat de răul său, este supus coruperii și moare. Prin urmare, dacă sufletul nu poate fi distrus de răul trupesc, pentru că răul trupesc (aplicând principiul stabilit) este străin de suflet și ca atare nu-l poate atinge; și dacă nu poate fi distrus nici măcar de propriul rău, oricât de rău ar fi acesta, atunci acesta este indestructibil. Iată concluziile raționamentului lui Platon:

---

[5] *Phaidon*, 102 b - 107 b.

Căci atunci când răul propriu şi propria răutate nu sunt în stare să ucidă şi să nimicească sufletul, anevoie un rău rânduit pentru pieirea altcuiva va nimici un suflet sau altceva, în afară de lucrul pentru care a fost rânduit."

„Cu greu, – zise – pe cât e probabil."

„Aşadar, cum nu piere din cauza unui rău, nici propriu, nici străin, e vădită necesitatea ca sufletul să fie ceva veşnic, şi dacă este veşnic, este şi nemuritor."

„E necesar" – vorbi el.[6]

În fine, în *Phaidros* nemurirea sufletului este detaşată de conceptul de *psyché* şi luată *în sensul de mişcare* (a spune viaţă înseamnă a spune mişcare; deci conceptul de viaţă ca principiu de mişcare nu este decât o derivaţie corolară a conceptului de suflet ca principiu al vieţii): iar principiul mişcării, ca atare, nu se poate sfârşi. Iată pagina din *Phaidros* în care ni se dă această demonstraţie:

Tot ce e suflet e nemuritor. Într-adevăr, ceea ce se mişcă de la sine este nemuritor. În schimb, ceea ce mişcă alt lucru şi e mişcat de către altul, de îndată ce mişcarea încetează, încetează să existe. Numai ce se mişcă pe sine, de vreme ce nu se lasă pe sine în părăsire, nu încetează niciodată să fie în mişcare; ba mai mult: el este sursă şi principiu al mişcării pentru toate câte se mişcă. Iar principiul este tocmai ceva nenăscut. Într-adevăr, din principiu ia naştere în chip necesar tot ce s-a născut, pe când principiul nu se naşte din nimic. Dacă principiul s-ar naşte din ceva, atunci el n-ar mai fi principiu. Deoarece însă el e nenăscut, atunci este, în chip necesar, şi nepieritor. Într-adevăr, odată nimicit, principiul nu se va mai naşte niciodată din alt lucru şi nici alt lucru nu se va mai naşte din el, de vreme ce toate

[6] *Republica*, 610 e - 611 a. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 432]

> lucrurile trebuie să se nască dintr-un principiu. Iată de ce tot ce se mişcă pe sine însuşi este principiu al mişcării. Iar lucrul acesta nici nu poate pieri, nici nu se poate naşte; altminteri, cerul în întregul lui şi tot pământul năruindu-se, s-ar face una, ar încremeni, şi n-ar găsi nicicând o sursă de mişcare pentru a se naşte iar. Odată ce-am arătat că lucrul care se mişcă pe sine este nepieritor, n-avem a fi defel stânjeniţi în a spune că tocmai aceasta este natura şi raţiunea sufletului. Căci orice corp care îşi primeşte mişcarea din afară este un corp neînsufleţit; în schimb unul care o primeşte dinlăuntrul său, din sine însuşi este însufleţit, şi tocmai în aceasta rezidă natura sufletului. Iar dacă lucrurile se petrec cu-adevărat astfel, dacă cel ce se mişcă pe sine însuşi nu-i altul decât sufletul, rezultă în chip necesar că sufletul e nenăscut şi nu cunoaşte moarte.[7]

În dialogurile de dinainte de *Timaios*, sufletele par a fi şi nenăscute, în afară de faptul că nu cunosc moartea. În schimb în *Timaios*, cum am mai avut ocazia să pomenim, sufletele sunt generate de Demiurg: ele au, prin urmare, o naştere, dar, din cauza statutului divin, nu sunt supuse morţii, aşa cum nu este supus morţii nimic din ce este produs direct de Demiurg.[8]

Dincolo de formularea tehnică a diferitelor dovezi, care pot stârni perplexităţi şi discuţii nenumărate şi felurite, un punct rămâne câştigat, pentru cel ce crede în posibilitatea metafizicii: *existenţa şi nemurirea sufletului au sens numai dacă se admite o fiinţă suprasensibilă, metempirică, pe care Platon o numeşte lume a Ideilor, dar care nu semnifică, în ultimă analiză decât asta: sufletul este dimensiunea inteligibilă, metempirică, incoruptibilă a*

---

[7] *Phaidros*, 245 c - 246 a. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 441-442]

[8] Vezi infra, p. 402-403.

omului. Odată cu Platon, omul a descoperit că există două dimensiuni. Iar achiziția va fi ireversibilă, pentru că și aceia care ar nega una din cele două dimensiuni, vor da dimensiunii fizice, pe care vor crede de cuviință să o susțină, o semnificație complet diferită de aceea care o avea când cealaltă era ignorată.

Sufletul, în care Socrate (depășind viziunea homerică și presocratică și aspectele irațională ale viziunii orfice) indica „adevăratul om", identificându-l cu eul conștient, inteligent și moral, primește odată cu Platon temeiul său ontologic și metafizic și o precisă situare, în viziunea generală, despre realitate.

2. Destinele sufletului după moarte

Nemurirea sufletului (care, așa cum am văzut pe larg, este o teză câștigată de Platon la nivelul logosului) presupune *problema ulterioară a destinului său după despărțirea de trup*. Însă logosul nu poate rezolva *singur* această problemă, de aceea Platon cheamă în ajutor miturile.

S-a observat adesea că miturile escatologice sunt diferite între ele, în unele aspecte, sau chiar în contradicție. În realitate, ele sunt astfel numai dacă ajung să fie citite potrivit unei logicii a logosului iar nu potrivit logicii lor specifice care, așa cum am menționat deja, constă în a determina credința, prin intermediul diferitelor reprezentări aluzive, într-un adevăr de fond unic, care este meta-logic, dar nu anti-logic, nu se întemeiază pe logos, dar este susținut de logos într-un fel.

Adevărul de fond pe care miturile încearcă să-l sugereze, sau să-l inducă spre a fi crezut, este un fel de „credință rațională", precum am văzut în secțiunea introductivă. În

sinteză, ea este următoarea. Omul se află pe pământ în trecere, iar viaţa pământească este asemenea unei încercări. Adevărata viaţă se află dincolo, în Hades (invizibilul). În Hades, sufletul este „judecat" cu privire la dreptate sau nedreptate, înfrânare sau destrăbălare, virtute sau viciu. Judecătorii de dincolo nu se ocupă cu altceva: nu are nicio importanţă dacă sufletul a fost al unui mare rege sau al celui mai umil dintre supuşi: contează doar semnele dreptăţii sau nedreptăţii, pe care le poartă în sine. Soarta care aşteptă sufletele poate fi de trei feluri: a) dacă a trăit potrivit cu dreptatea, îl aşteaptă o răsplată (va merge în locuri minunate, în Insulele Fericiţilor, sau chiar mai departe, în locuri de nedescris), b) dacă a trăit în nedreptate totală, dincolo de posibilitatea însănătoşirii, va primi o pedeapsă veşnică (va cădea în Tartar) şi c) dacă s-a murdărit numai de nedreptăţi ce se pot spăla, adică a avut o viaţă şi dreaptă şi nedreaptă, căindu-se de nedreptăţile sale, atunci va fi *pedepsit numai temporar* (după care, odată şterse greşelile, va primi răsplata meritată).

Având în vedere că este vorba de unul din punctele cele mai delicate ale gândirii platoniciene, pe care o bună parte a criticii (raţionaliste, idealiste sau pozitiviste) tinde să o subevalueze sau chiar să o elimine, în ciuda declaraţiei explicite a filosofului nostru cum că este vorba de un adevăr esenţial[9], considerăm oportun să-l ilustrăm mai detaliat, în baza a ceea ce citim în *Gorgias* şi *Phaidon*, care sunt cele două dialoguri unde se discută cel mai pe larg această temă (*Republica* şi *Phaidon*, după cum vom vedea[10], reconfirmă acest adevăr, dar îi ilustrează un alt aspect).

[9] Cf. *Gorgias*, 523 a; 527 a.

[10] Vezi paragraful ce urmează.

Înainte de toate, trebuie să spunem ceva despre „judecata" care decide soarta sufletului, în viaţa de dincolo. Pe timpul lui Cronos, spune Platon, şi în prima parte a domniei lui Zeus, judecata venea *înaintea* morţii şi risca să fie, uneori, rău dată: frumuseţea trupurilor, bogăţiile, onorurile, mărturiile rudelor puteau, în anumite cazuri, să acopere urâţenia sufletului şi să păcălească judecătorii, care judecau având şi ei încă trupuri şi, deci, sufletele lor erau încă sub influenţa acestora. Iată care a fost hotărârea finală a lui Zeus în aceste condiţii:

> Mai întâi, spuse Zeus, ei *trebuie să înceteze să-şi mai cunoască dinainte moartea*, aşa cum o ştiu acum. I-am poruncit lui Prometeu să nu-i mai înştiinţeze. Apoi, ei *trebuie judecaţi goi*, cu toţii, deci să fie judecaţi după ce au murit. Şi judecătorul trebuie să fie gol, deci mort, *ca să privească cu sufletul său, sufletul fiecăruia, îndată ce a murit, departe de toate rudele sale*, după ce şi-a lăsat pe pământ toate podoabele, pentru ca judecata să fie dreaptă. Cunoscând acestea, înaintea voastră, *am pus drept judecători pe fiii mei*, pe doi născuţi din Asia, Minos şi Radamanthys, pe unul din Europa, Eac. Ei, după moarte, îşi vor ţine judecata pe pajiştea de la răscrucea de unde pleacă un drum către Insulele Fericiţilor şi alt drum către Tartar. Pe cei din Asia îi va judeca Radamanthys şi pe cei din Europa, Eac. Lui Minos îi voi da împuternicirea de a decide asupra cazurilor nedezlegate de ceilalţi doi, pentru ca judecata asupra strămutării oamenilor să fie cât mai dreaptă.[11]

Două afirmaţii sunt de remarcat în mod special în pasajul citit. În primul rând, trebuie observat că judecata supremă este

[11] *Gorgias*, 523 d - 524 a. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 389]

făcută de un suflet eliberat de corp asupra unui alt suflet eliberat de corp, adică în *dimensiune pur spirituală*; iar în suflet, precizează imediat Platon, „toate sunt vizibile, după ce el a fost despuiat de trup, şi natura, şi încercările prin care a trecut sufletul omului pentru dobândirea fiecărui lucru": aşadar, este o judecată exclusiv interioară. O altă afirmaţie de remarcat este că Zeus *pune drept judecători trei fii ai săi* şi nu este nimeni care să nu vadă analogia surprinzătoare cu afirmaţia evanghelică: „De fapt, Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata i-a dat-o Fiului".[12]

Judecata, cum am spus deja, răsplăteşte dreptii (mai ales filosofii, care nu se împrăştie în treburile inutile ale vieţii, ci se preocupă numai de virtute) cu o viaţă fericită în Insulele Fericiţilor şi îi pedepseşte pe cei răi cu Hadesul.

Şi iată ce scrie despre aceste pedepse Platon:

> Tuturor celor supuşi unei pedepse, ce li se cuvine pe drept, li se întâmplă sau să tragă folos de pe urma ei, ajungând mai buni, sau să servească de exemplu altora, care văzând ceea ce suferă aceştia vor deveni de teamă mai buni. Trag foloase de pe urma pedepsirii lor de către zei şi de către oameni toţi cei care săvârşesc greşeli de îndreptat; *este în folosul lor să îndure chinuri şi suferinţe şi pe pământ şi în Hades, altminteri nu se poate îndepărta nedreptatea din ei.* Dar cei care au săvârşit cele mai grave nedreptăţi, ajungând din cauza lor nevindecabili, servesc drept exemple, şi dacă ei înşişi, fiind de nelecuit, nu au nimic de câştigat, au alţii care îi văd cum, din cauza fărădelegilor lor, îndură pentru veşnicie cele mai mari, mai dureroase şi mai cumplite suferinţe, ţintuiţi ca nişte pilde grăitoare, în locaşul lui Hades, ca o privelişte

[12] *Ioan* 5,22. (traducere şi note de pr. Alois Bulai şi pr. Anton Budău, Editura Sapienţa, Iaşi 2002)

ameninţătoare pentru nelegiuiţii care sosesc într-una acolo.[13]

Acest pasaj, dincolo de anumite obscurităţi, conţine una din cele mai importante intuiţii ale filosofului nostru: intuirea funcţiei purificatoare a durerii şi a suferinţei.

Iată pagina din *Phaidon* care descrie cel mai complet soarta sufletelor, în lumea de dincolo:

> Aceasta este alcătuirea naturală a acestor ţinuturi.
>
> După ce morţii au ajuns în locurile unde a fost adus fiecare de daimonul său, ei sunt judecaţi, atât cei care au avut o viaţă frumoasă şi sfântă, cât şi ceilalţi.
>
> Cei care se socoteşte că au dus o viaţă mijlocie pleacă mai departe, pe Aheron, în bărci hărăzite lor, cu care ajung până la lac. Şi rămân să locuiască acolo şi să se purifice, ispăşindu-şi vinile, câte le-au avut, prin pedepse care le aduc dezlegarea şi primind, în schimbul faptelor lor bune, răsplăţile meritate de fiecare.
>
> Alţii însă, văzându-se mărimea păcatelor lor, sunt socotiţi fără leac. E vorba de cei care au comis repetate şi grave furturi în temple, sau multe omoruri fără îndreptăţire şi lege, sau orice alte crime de acest fel. Potrivit soartei ce li se cuvine, aceştia sunt azvârliţi în Tartar, de unde nu mai ies niciodată.
>
> Alţii, ale căror greşeli sunt considerate grave, dar nu ireparabile: oameni care, sub imperiul mâniei, au uzat de violenţă faţă de tatăl sau de mama lor, dar s-au căit apoi cât au trăit; ori alţii care, în condiţii analoge, au săvârşit un omor; aceştia, şi ei, sunt supuşi necesităţii de a fi aruncaţi în Tartar, unde rămân timpul cuvenit, după care îi azvârlu afară de acolo, pe unii, pe ucigaşi, valurile Cocytosului, pe

[13] *Gorgias*, 525 b-c. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, pp. 390-391]

ceilalţi, cei ce şi-au brutalizat părinţii, valurile Pyriphlegethonului, care îi poartă, şi pe unii şi pe alţii, până la lacul Aherusias, unde încep să strige şi să cheme, unii pe cei pe care i-au ucis, alţii pe cei asupra cărora au ridicat mâna: îi cheamă, îi imploră, îi roagă să-i lase să treacă pe lac, să-i primească la ei. Dacă izbutesc să-i înduplece, trec şi suferinţele lor încetează; dacă nu, sunt iarăşi duşi în Tartar şi de acolo iar aduşi de râuri şi nu scapă de aceste pătimiri până nu izbutesc să-şi înduplece victimele. Căci aceasta e pedeapsa hotărâtă pentru ei de judecători.

Cât despre cei a căror viaţă a fost recunoscută de o deosebită sfinţenie, aceştia sunt lăsaţi slobozi să plece, ca dintr-o închisoare, din locurile subpământene şi se duc sus, în sălaşurile cele pure, statornicindu-se deasupra, în înaltul pământului. Şi, printre aceştia, cei care s-au purificat îndeajuns prin filosofie trăiesc în eternitate total desfăcuţi de trup şi ajung la lăcaşuri şi mai frumoase, pe care nu mi-ar fi uşor să le descriu, ca să nu mai vorbesc că nu mă iartă timpul.[14]

Despre adevărul acestor mituri am vorbit deja. Şi am pomenit şi felul în care Platon demitizează aspectul lor fantastic, în momentul în care le construieşte. Ar fi nevoie, totuşi, să recitim pasajul în care filosoful nostru avertizează cititorul să nu ia literal mitul şi în acelaşi timp îi reafirmă capacitatea transcendentă aluzivă, pentru că acest fragment conţine singura cheie corectă de citire a întregii mito-logii platoniciene:

Fireşte, *nu se cade ca un om cu bun-simţ să se înverşuneze în a susţine că lucrurile stau întocmai aşa cum le-am înfăţişat eu.* Dar ceea ce se cuvine să susţin cu toată dârzenia este că, de vreme ce sufletul, nu-ncape îndoială, e nemuritor, soarta şi

[14] *Phaidon* 113 d - 114 c. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 133-135]

> sălaşurile lui vor fi cam aşa cum am spus. Crezând asta, *cred că merită să îţi asumi oarecare risc. Căci e un risc frumos* şi tot ce ţine de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o incantaţie. Iată de ce zăbovesc de atâta vreme asupra mitului. În orice caz, ţinând seamă de acestea, omul care, de-a lungul vieţii, şi-a luat rămas bun de la plăcerile şi de la podoabele trupului, pe care le socotea străine de el şi dăunătoare, omul care, dimpotrivă, şi-a dat toată silinţa să înveţe ceva, care, în loc de podoabe străine, a vrut pentru sufletul său podoabele sale adevărate: cumpătarea şi dreptatea, curajul, libertatea şi adevărul, omul acesta trebuie să aibă încredere în soarta sufletului. El aşteaptă astfel pregătit, gata să pornească pe drumul către Hades îndată ce o să-l cheme soarta.[15]

3. Metempsihoza

Această concepţie a lumii de dincolo, destul de clară şi liniară în sine, se intersectează cu doctrina orfico-pitagoreică a metempsihozei, fără a se identifica, însă, complet cu aceasta.

Înainte de toate este bine să amintim că doctrina reîncarnării sufletelor asumă la Platon două forme şi două semnificaţii foarte diferite între ele.

Prima formă este cea prezentată deja cu amănunte, în *Phaidon*. Acolo se spune că sufletele care au trăit o viaţă excesiv legată de trup, de pasiuni, de iubirile şi plăcerile acestuia nu reuşesc ca la moarte să se separe complet de trupesc, devenind asemănătoare în natură cu acesta. Respectivele suflete rătăcesc o vreme, din teamă de Hades, în jurul mormintelor, precum nişte fantasme, până când, împinse de dorinţa faţă de trupesc, se leagă din nou de trup şi nu doar

[15] *Phaidon* 114 d - 115 a. [trad. rom. p. 135]

de om, ci şi de animal, conform cu josnicia tipului de viaţă morală a vieţii precedente. Iată pagina din *Phaidon* în care Platon exprimă această credinţă:

> SOCRATE Cred că, dimpotrivă, este împănat cu un element corporal pătruns şi concrescut în el datorită exerciţiului îndelungat al convieţuirii şi al intimităţii cu trupul. Nu?
>
> CEBES Hotărât că da.
>
> SOCRATE Iar această corporalitate, iubite prieten, trebuie să o gândim ca ceva greu, compact, ca de pământ, vizibil, astfel că sufletul încărcat cu corporalitate, *înspăimântat de invizibilul meleag zis tocmai al lui Hades, Nevăzutul*, este atras din nou către tărâmul celor ce se văd, unde tot dă târcoale printre monumente funerare, printre locuri de îngropăciune, în preajma cărora chiar ar fi fost văzute arătări de umbră ale sufletelor moarte – tocmai chipul în care se pot înfăţişa asemenea suflete care, eliberate de trupul lor nu în stare de puritate, ci de participare la vizibil, sunt prin urmare ele însele vizibile.
>
> CEBES Nu e deloc exclus, Socrate.
>
> SOCRATE Nu, chiar deloc, Cebes, şi este tot atât de sigur că nu sufletele oamenilor buni, ci ale celor răi sunt silite să rătăcească prin asemenea locuri, *ca o pedeapsă pentru felul în care au trăit şi care n-a fost bun*. Şi rătăcesc aşa până când, din dorinţa acelei corporalităţi care îi însoţeşte, se găsesc din nou prinse în cătuşele vreunui trup. În chip firesc un trup care să corespundă chiar acelui fel de a fi pe care l-au practicat în vremea vieţii.
>
> CEBES Cam la ce feluri de a fi te referi tu, Socrate?
>
> SOCRATE Mă gândesc de pildă că aceia care, în loc să se ferească de ele cât mai mult, s-au deprins cu lăcomia, cu desfrâul, cu beţia, aceia fără doar şi poate se întrupează ori în măgari ori în nişte alte asemenea făpturi. Nu crezi aşa?
>
> CEBES Este convingător ce spui, foarte convingător.

SOCRATE Cât despre cei cărora le-a plăcut mai mult decât orice să facă nedreptăţi, să asuprească, să despoaie, acestora li se cuvine trupul lupilor, al şoimilor, al uliilor. Ori poate crezi că trebuie să dăm acestor suflete o altă destinaţie?

CEBES Nu, nu, aceasta e cea bună.

SOCRATE Atunci e limpede că şi în toate celelalte cazuri destinaţia sufletelor va corespunde, prin asemănare, fiecărui fel de viaţă în parte, nu-i aşa?

CEBES E limpede, cum nu.

SOCRATE Urmează că, dintre toţi aceştia, cei mai fericiţi, cei care merg în locul cel mai bun, sunt cei care au practicat această virtute socială sau civică numită cumpătare şi dreptate, virtute izvorâtă din deprinderi şi din practici lipsite de filosofie şi de cuget.

CEBES Pentru ce anume sunt aceştia cei mai fericiţi?

SOCRATE Pentru că, dată fiind natura lor, le revine în chip firesc să ajungă iarăşi printre fiinţe grupate într-o comunitate bine rânduită, ca de pildă albinele, viespile sau furnicile, sau chiar să se întoarcă în lumea semenilor lor, apărând printre ei ca oameni de treabă.

CEBES Tot ce se poate.

SOCRATE Cât priveşte lumea zeilor, la ea nu-i este îngăduit să ajungă celui ce n-a cultivat filosofia şi n-a plecat dintre cei vii în stare de deplină puritate: doar iubitorul de cunoaştere se duce printre zei.[16]

Se vorbeşte aici de un ciclu de vieţi care are loc pentru sufletele celor răi după moarte, *înainte să ajungă în Hades*? Sau este vorba de o prezentare *diferită* a destinului ultim (pedepsei) celui rău? Greu de spus. Dar este sigur că Platon a rămas fidel acestei credinţe a sale, pentru că o reia şi în *Timaios*.

[16] *Phaidon*, 81 c - 82 c. [trad. rom. pp. 87-88]

Demiurgul, după cum ştim[17], a făcut ca sufletele să fie destinate întrupării, devenind astfel oameni, şi a stabilit pentru ele această soartă:

> Şi acela care va trăi frumos, în timpul ce i se cuvine, după ce se va reîntoarce în sălaşul astrului hărăzit lui, va avea o viaţă fericită şi de acelaşi fel cu cea a stelei sale; dar, dacă nu va reuşi acest lucru, se va transforma, la a doua naştere, într-o natură de femeie; şi dacă şi acum va persista în cele rele, atunci, potrivit felului în care a greşit, se va transforma de fiecare dată într-o natură de fiară, potrivită răului anumit care s-a născut în el. Şi, tot schimbându-se, niciun suflet nu va ajunge, la capătul suferinţelor sale, la forma primei şi celei mai bune stări, înainte de a se supune revoluţiei identicului şi asemănătorului din el însuşi şi de a domina cu raţiunea marea mulţime de elemente adăugate ulterior, tumultuoase şi iraţionale, şi alcătuite din foc, aer, apă şi pământ.[18]

Dar în *Republica*, Platon vorbeşte despre un alt fel de reîncarnare a sufletelor, sensibil diferită de aceasta. Sufletele sunt *în număr determinat*, în aşa fel încât, dacă toate ar avea o răsplată sau o pedeapsă veşnică dincolo, la un moment dat nu ar mai rămâne niciunul pe pământ. Din acest motiv evident, Platon consideră că răsplata şi pedeapsa din lumea cealaltă, pentru o viaţă trăită pe pământ, trebuie să aibă o durată determinată şi un termen stabilit. Şi, pentru că viaţa terestră durează cel mult o sută de ani, Platon consideră, influenţat în mod clar de mistica pitagoreică a numerelor, cum că viaţa din lumea cealaltă trebuie să dureze maximum

---

[17] Vezi supra, p. 198 sqq., şi infra p. 402-403.

[18] *Timaios*, 42 b-d. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 156]

de zece ori o sută de ani, adică o mie de ani (pentru sufletele care au comis crime mari şi ireparabile pedeapsa poate să depăşească o mie de ani). Odată încheiat acest ciclu, *sufletele trebuie să se reîncarneze*. În celebrul mit al lui Er, cu care se încheie *Republica*, ni se povesteşte, în câteva pagini admirabile, reîntoarcerea sufletelor pe acest pământ.

Odată încheiată călătoria lor de o mie de ani, sufletele se adună pe o câmpie, unde le este hotărât destinul pe viitor. În această privinţă, Platon operează o adevărată revoluţie comparativ cu credinţele tradiţionale greceşti, potrivit cărora Zeii şi Necesitatea sunt cei care hotărăsc soarta omului. Dimpotrivă, „modelele vieţilor"[19], spune Platon, stau pe genunchii Moirei Lachesis, fiica Necesităţii; dar nu sunt impuse, ci doar propuse sufletelor, iar *alegerea stă întru totul în sarcina sufletelor înseşi*. Omul nu este liber să aleagă dacă să trăiască sau nu, dar e liber să aleagă cum să trăiască moral, adică, să trăiască potrivit virtuţii sau viciului:

> Mai spunea Er, că sufletele, după ce au ajuns acolo, au trebuit să se îndrepte către Lachesis. Un profet al acesteia le-a aşezat, mai întâi, în ordine, apoi, luând de pe genunchii lui Lachesis sorţi şi modele de vieţi şi urcându-se pe un amvon înalt, a rostit: „Cuvântul fiicei Necesităţii, fecioara Lachesis: suflete de-o zi, iată începutul unei alte perioade aducătoare de moarte neamului omenesc. *Nu un Daimon vă va alege pe voi, ci voi vă veţi alege Daimonul*. Cel dintâi care va ieşi la sorţi să aleagă viaţa pe care, prin forţa necesităţii, o va trăi. *Virtutea este fără stăpân. Pe ea, fiecare o va avea mai mult ori mai puţin, dacă o va cinsti ori nu. Vina este a celui care alege, zeul este nevinovat*".[20]

---

[19] *Republica*, X, 618 a. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 440]

[20] *Republica*, X, 617 d-e. [trad. rom. p. 440]

Spunând asta, profetesa Lachesis trage la sorți ordinea în care fiecare suflet ajunge să aleagă: numărul care revine fiecărui suflet este numărul tras la sorți cel mai apropiat. După care profetesa întinde pe pajiște modelele vieților (modelele tuturor posibilelor vieți umane și chiar animale), în număr mult superior numărului de suflete prezente. Primul care alege are la dispoziție mult mai multe modele decât ultimul; dar asta nu condiționează determinant problema alegerii. Ne spune explicit Lachesis:

> Există o viață agreabilă, deloc rea chiar și pentru ultimul la rând, dar care alege cugetat și trăiește înfrânându-se. Nici primul să nu nesocotească alegerea, nici ultimul să nu fie lipsit de curaj.[21]

Alegerea făcută de fiecare suflet este sigilată de celelalte două Moire, Clotho și Atropos, și devine, astfel, ireversibilă. Sufletele beau, apoi, uitarea în apele fluviului Ameles, după care coboară în trupuri, în care trăiesc viața aleasă.

Am spus că alegerea depinde de *libertatea sufletelor*, dar ar fi mai exact să spunem că depinde de *cunoaștere*, sau de *știința vieții bune și rele*, adică de *filosofie*, care pentru Platon devine, deci, forța care salvează în lumea aceasta și cealaltă, pentru totdeauna. Intelectualismul etic este împins aici la consecințele sale ultime:

> Dar dacă cineva, când ar ajunge în viața aceasta, *s-ar îndeletnici serios cu filosofia*, iar rândul alegerii sale n-ar pica tocmai la coadă, există șansa – după cele vestite despre lumea de dincolo – *nu numai ca el să fie fericit aici, dar și ca*

[21] *Republica*, X, 619 b. [trad. rom. p. 442]

drumul său de aici într-acolo şi înapoi, pe care l-ar străbate, să nu fie pământesc şi aspru, ci uşor şi ceresc.[22]

Valoarea pe care Platon o dă acestui mit este exact aceea pe care o dă miturilor din *Phaidon* şi celorlalte: valoare de „descântec" pentru îndoială şi de ajutor pentru credinţă.[23] De altfel, cuvintele de încheiere sunt fără niciun echivoc:

> Şi astfel, Glaucon, salvat ne-a fost mitul şi n-a pierit şi *ar putea să ne salveze şi pe noi, dacă i-am da crezare* şi am putea să trecem cu bine râul de uitare, fără să ne pângărim sufletul. Căci dacă am da crezare acestor spuse ale mele, dacă am avea în vedere că sufletul este ceva nemuritor şi că el poate primi la sine tot răul, dar şi tot binele, ne vom ţine mereu de drumul cel de sus şi vom cultiva în tot chipul dreptatea, laolaltă cu chibzuinţa; aceasta, pentru ca să ne fim şi nouă înşine prieteni, dar şi zeilor, atâta vreme cât rămânem aici, dar şi după ce vom culege răsplata dreptăţii, precum culeg premiile învingătorii la curse, făcând înconjurul stadionului; şi pentru ca, atât aici, cât şi în drumul cel de-o mie de ani, despre care am istorisit, să ne fie numai bine!"[24]

În fine, trebuie remarcat felul în care a repropus Platon, în *Phaidros*, o viziune şi mai complexă.[25] Motivele sunt de căutat, probabil, în aceea că niciun mit de până atunci nu explică deloc *cauza coborârii sufletelor în trupuri, naşterea sufletelor şi motivele înrudirii lor cu divinul.*

La origine, sufletul era cu Zeii şi trăia alături de ei o viaţă divină, dar a căzut într-un trup pe pământ *din cauza unui păcat.*

---

[22] *Republica*, X, 619 d-e. [trad. rom. p. 442]
[23] Vezi supra, nota 15.
[24] *Republica*, X, 621 b-d. [trad. rom. p. 444]
[25] Cf. *Phaidros*, 246 a - 249 d.

Sufletul este precum un car înaripat tras de doi cai, cu un singur vizitiu. În timp ce acei doi cai ai Zeilor sunt buni, în mod egal, cei doi cai ai sufletului uman sunt de rasă diferită: unul este bun, celălalt rău, iar conducerea se dovedeşte a fi dificilă (vizitiul simbolizează raţiunea, cei doi cai părţile neraţionale ale sufletului, despre care vom mai vorbi pe viitor). Sufletele urmează Zeii, zburând pe căile cerului, iar ţinta lor este să revină periodic în vârful cerului, pentru a contempla ceea ce este dincolo de cer, adică Hyperuranios-ul (lumea Ideilor), sau, cum spune şi Platon, „câmpia Adevărului". Dar, spre deosebire de Zei, sufletului nostru îi este dificil să *contemple Fiinţa* care se află dincolo de cer şi să pască pe „câmpia Adevărului", mai ales din cauza calului de rasă rea, care trage în jos. Aşa se întâmplă că anumite suflete reuşesc să vadă Fiinţa, sau cel puţin o parte a ei, şi de aceea continuă să trăiască alături de Zei. Altele, însă, nu reuşesc să ajungă pe „câmpia Adevărului": se strâng, provoacă înghesuială şi, nereuşind să urce panta care duce la vârful cerului, se lovesc unele de altele şi se calcă în picioare; se naşte o încăierare, în care aripile se frâng, şi făcându-se grele, aceste suflete cad pe pământ:

> Iată, apoi, şi ce-a legiuit Adrasteia. Fiece suflet însoţitor de zeu, care ajunge să privească un crâmpei din lucrurile adevărate [*scil.*: Ideile], *va fi străin de orişice durere, în tot răstimpul cât cerul dă o roată; iar de ajunge să le privească în vecie, va fi în vecinevătămat.* Când însă, nefiind în stare să ţină urma celorlalte, sufletul nu a apucat să vadă şi năpădit, prin cine ştie ce năpastă, de viciu şi uitare, se îngreunează şi, îngreunat astfel, îşi vatămă aripele şi cade pe pământ, atunci

o lege vrea ca el născându-se pentru întâia dată, să nu se încuibe în vreun trup de dobitoc; [...].[26]

Prin urmare, atât timp cât un suflet reuşeşte să contemple Fiinţa şi să pască pe „câmpia Adevărului", nu va cădea în trup pe pământ ci, din ciclu în ciclu, va continua să trăiască în compania Zeilor şi a zeilor daimoni. (Platon nu ne spune cât durează ciclul unei rotirii cereşti, poate pentru a ne sugera că aceasta este viaţa *în afara timpului*). Viaţa umană care se naşte din căderea sufletului este cu atât mai nobilă cu cât acesta a văzut mai mult din Hyperuranios şi cu atât mai puţin nobilă cu cât a văzut mai puţin. La moartea trupului, sufletul este judecat, iar pentru un mileniu, cum ştim din *Republica*, se va bucura de răsplăţi sau va ispăşi pedepse, corespunzătoare meritelor ori lipsei de merite ale vieţii pământeşti. După încheierea mileniului, se întoarce spre a se reîncarna.

Comparativ cu *Republica*, însă, în *Phaidros* avem o noutate. După zece mii de ani, *toate sufletele îşi pun la loc aripile şi se întorc la zei*. Acele suflete care timp de trei vieţi consecutive au trăit o viaţă de filosof fac excepţie şi se bucură de o soartă privilegiată, pentru că îşi recapătă aripile după trei mii de ani. Este, deci, clar că, în *Phaidros*, locul în care sufletele trăiesc alături de Zei (şi în care se întorc la fiecare zece mii de ani) şi locul în care se bucură de răsplata de o mie de ani, pentru fiecare viaţă trăită, sunt două locuri diferite.

Iată pasajul din *Phaidros* în care Platon exprimă această viziune complexă:

---

[26] *Phaidros*, 248 c. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 445-446]

> Iar în locul de unde a plecat, sufletul nu se mai întoarce decât după zece mii de ani şi, în tot acest răstimp, el e lipsit de aripile sale; de la această lege nu se abate decât sufletul aceluia care iubeşte cu credinţă înţelepciunea sau care se apropie de tineri însufleţit de o filosofică iubire. În cea de-a treia rotire milenară, sufletele acestea, dacă au ales de trei ori la rând un asemenea chip de viaţă, îşi recapătă aripile şi, în ultimul din cei trei mii de ani, se duc de-aici. Cât despre celelalte, viaţa lor dintâi odată isprăvită, ele au să facă faţă unei judecăţi. Când judecata s-a împlinit, parte din ele apucă drumul spre temniţe subpământene unde îşi ispăşesc pedeapsa, iar altele, eliberate, la cuvântul judecăţii, de povara trupului, se îndreaptă către un loc din cer şi vieţuiesc acolo pe măsura vieţii ce-au dus-o pe pământ sub chip de om. După o mie de ani, sufletele vin cu toatele să tragă la sorţi şi să-şi aleagă viaţa de a doua: şi fiecare îşi alege viaţa după cum îi este voia. Acesta e momentul când sufletul unui om ajunge să se aşeze în trup de animal, iar cel care odinioară a cunoscut o înfăţişare omenească se desface din carnea animalului şi vine iar să locuiască în trupul unui om. Ci sufletul care nicicând n-a apucat să vadă adevărul, nu va avea vreodată parte de omenească întruchipare.[27]

Aceste complicaţii se simplifică în *Timaios*, prin explicarea figurii Demiurgului, care, după cum am văzut[28], creează direct sufletele, le aşează între astre, le arată la început adevărul şi însărcinează „Zeii creaţi" să le îmbrace în trupuri muritoare. Dar introducerea acestei figuri speculative fundamentale, cât şi afirmarea principiului potrivit căruia Demiurgul împlineşte orice lucrare a sa *de dragul binelui,* trebuia să producă o rectificare a ideii că sufletul se află în trup *din cauza unei căderi*, deci din cauza unui rău: trebuia să

---

[27] *Phaidros*, 248 e - 249 b. [trad. rom. pp. 446-447]

[28] Vezi supra, p. 198 sqq.

interpreteze şi această aşezare în trupuri *în mod pozitiv*. Platon nu a dezvoltat, însă, explicit această temă, ci doar i-a simplificat escatologia, după cum am văzut în pasajul de mai sus, din *Timaios*[29], menţinând ciclurile de reîncarnare ca ispăşire pentru o viaţă moralmente rea şi punând reîntoarcerea la astre, unde Demiurgul aşezase sufletele, ca răsplată pentru o viaţă bună.

De la *Gorgias* la *Timaios* rămâne bătut în cuie, în ciuda schimbării prezentării, acest principiu fundamental: ceea ce dă sens *acestei vieţi* este destinul escatologic al sufletului, adică *viaţa de dincolo*, lumea aceasta are sens numai raportându-se la un dincolo.

[29] Vezi supra, p. 258 şi nota 18.

III. Noua Morală ascetică

1. Dualismul antropologic şi semnificaţia paradoxurilor legate de el

Am explicat în secţiunea precedentă, în ce fel raportul dintre Idei şi lucruri nu reprezintă un „dualism", în sensul obişnuit, având în vedere că Ideile sunt „adevărata cauză", adică temeiul metafizic al lucrurilor.[1] În schimb, concepţia platoniciană a raportului dintre *suflet* şi *trup* este dualistă (în unele dialoguri chiar în sens radical). De fapt, în concepţia despre raportul dintre suflet şi trup se introduce şi componenta religioasă orfică, pe lângă dimensiunea metafizic-ontologică, care transformă diferenţierea structurală dintre suflet (= suprasensibil) şi trup (= sensibil) într-o *opoziţie structurală*. Din acest motiv, trupul este înţeles nu atât ca un receptacol al sufletului, căruia îi datorează viaţa şi capacităţile-i caracteristice şi, deci, un instrument în serviciul sufletului, cum considera Socrate, ci mai degrabă un „mormânt" sau o „închisoare" a sufletului, adică un loc de ispăşire.

Iată ce citim în *Gorgias*:

> SOCRATE Dar şi viaţa de care vorbeşti tu, îngrozitoare mai este. Nu m-aş mira să aibă dreptate Euripide când spune:
>
> *Cine ştie dacă a trăi nu înseamnă a muri.*
> *Şi a muri a trăi?*

[1] Vezi supra, p. 103 sqq.

> Şi poate că, de fapt, suntem morţi; aşa am auzit odată vorbind pe un învăţat, că noi acum suntem morţi, că trupul ne este mormânt [...].[2]

Câtă vreme avem un trup, suntem morţi, pentru că suntem, esenţialmente, sufletul nostru, iar câtă vreme se află în trup, sufletul e ca într-un mormânt, adică este mortificat; a muri (în trup) înseamnă a trăi, pentru că prin moartea trupului sufletul se eliberează din temniţă. Trupul este rădăcina tuturor relelor, este izvorul iubirilor nesănătoase, pasiunilor, duşmăniilor, discordiilor, ignoranţei şi nebuniei: toate acestea mortifică sufletul. Această evaluare negativă a trupului se atenuează întrucâtva în dialogurile târzii ale lui Platon, dar nu dispare niciodată complet.

Cu toate aceste, este la fel de necesar să evidenţiem faptul că etica platoniciană este doar în parte condiţionată de acest dualism exasperat. Teoremele şi corolare ei de fond se sprijină mai degrabă pe distincţia metafizică dintre suflet (inteligibil) şi corp (sensibil), decât pe contrapoziţiile misteriosofice dintre suflet (daimon) şi trup (temniţă sau închisoare). Pornind de la această a doua perspectivă avem formulările radicale şi paradoxalul exasperant al unor principii care rămân, în orice caz, valabile şi în plan pur ontologic. „A doua navigare" rămâne, în esenţă, temeiul eticii platoniciene.

Odată clarificat acest aspect, se cercetăm acum paradoxurile cele mai cunoscute ale eticii platoniciene, în număr de două, care au fost adesea prost înţelese, deoarece s-a ţinut cont mai mult de coloratura misteriosofică exterioară, decât

---

[2] *Gorgias*, 492 e. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 351]

de substanța lor metafizică: ne referim la paradoxurile „fugii de corp" și „fugii de lume".

Primul paradox este dezvoltat mai ales în *Phaidon*. Sufletul trebuie să se străduiască a fugi cât mai mult posibil de trup și, de aceea, *adevăratul filosof dorește moartea, iar adevărata filosofie este o pregătire pentru moarte*. Sensul acestui paradox este foarte clar. Dacă trupul este un obstacol pentru suflet, prin greutatea sa, și dacă moartea nu este altceva decât despărțirea sufletului de trup, atunci moartea constituie, într-un fel, împlinirea completă a acestei eliberări pe care, în viață, filosoful o urmărește prin cunoaștere. Cu alte cuvinte: moartea este un episod care, ontologic vorbind, privește numai trupul; ea nu numai că nu rănește sufletul, ci îi aduce un mare câștig, permițându-i să trăiască o viață mai adevărată, o viață adunată în sine însuși, fără obstacole și văluri, întru totul unită cu inteligibilul. Asta înseamnă că *moartea trupului* deschide *adevărata viață a sufletului*. De aceea, sensul paradoxului nu se schimbă dacă îl răsturnăm, din contră devine mai clar: *filosoful este acela care dorește viața adevărată* (= moartea trupului), *iar filosofia este exercițiul vieții adevărate, a vieți în dimensiunea spiritului pur*. Fuga de trup este o regăsire în spirit. Iată cum clarifică Platon, în *Phaidon*, sensul acestui paradox:

> „Există fără îndoială, în cercetarea lucrurilor, o cale care să ne poată scoate la lumină, pe noi și gândul nostru: ideea că, atâta vreme cât avem un trup și cât sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuința noastră, adică dobândirea adevărului, nu va fi îndestulată vreodată. Într-adevăr, în nesfârșite chipuri ne munceste trupul datorită obligației de a-l hrăni, iar dacă se adaugă și vreo boală, iată-ne împiedicați în vânătoarea noastră de realitate. Trupul ne pângărește cu iubiri și pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât de răul lui, cum vine vorba, nu mai ajungem niciodată să «gândim» cu-adevărat. Cine altul decât trupul cu

dorinţele lui ne aduce războaie, răzmeriţe, lupte? Căci nu este război care să nu se nască din dorinţa de a dobândi averi, iar la dobândirea de averi numai şi numai trupul ne dă ghies, robi îngrijirii sale cum suntem. El este vinovat că, datorită tuturor acestor lucruri, nu găsim niciun răgaz pentru filosofie şi, culmea, de câte ori ne lasă totuşi unul, cât să ne îndreptăm atenţia către vreun obiect de cercetare, deodată iată-l făcându-se din nou simţit, stingherindu-ne în fel şi chip, tulburându-ne şi năucindu-ne, astfel că nu mai suntem în stare, din pricina lui, să deslușim adevărul. Dimpotrivă, avem neîndoielnică dovadă că, dacă e să cunoaştem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detaşăm de trup şi să contemplăm, cu sufletul în sine, realităţile în sine. Abia atunci, aşa e de crezut, ne vom înstăpâni pe ceea ce râvnim şi spunem că este obiectul dragostei noastre: pe cunoaşterea deplină. Dar asta nu se va petrece cât suntem încă în viaţă, ci, cum reiese din raţionament, doar după ce vom fi murit. Într-adevăr, dacă împreună cu trupul nu ne este cu putinţă să cunoaştem, în toată puritatea sa, nimic, atunci din două una: ori ne este pe vecie imposibil să dobândim cunoaşterea, ori ne va fi posibil numai după moarte. Căci abia atunci sufletul va rămâne el cu sine însuşi, despărţit de trup, iar înainte nu. De-aicea mai rezultă, pare-se, şi că, atâta cât suntem încă în viaţă, cea mai mare apropiere de cunoaştere o vom realiza-o ori de câte ori, după măsura puterilor noastre, nu vom avea cu trupul legătură şi amestec câtă vreme ele nu sunt absolut necesare, nelăsându-ne astfel molipsiţi de natura lui, ci păstrându-ne cât mai curaţi de el, în aşteptarea ceasului când ne va dezlega de el însăşi divinitatea. Atunci, nemaifiind legaţi de trup şi de nesăbuinţa lui, deveniţi puri, vom exista, putem să credem, printre realităţi şi ele pure şi vom putea cunoaşte prin noi înşine în întregime ceea ce e fără amestec, adică ceea ce, credem noi, e adevărul. Căci celui ce nu este pur nu-i e îngăduit să se atingă de ceea ce este."[3]

---

[3] *Phaidon*, 66 b - 67b. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 63-64]

Chiar şi semnificaţia celui de-al doilea paradox, acela al „fugii de lume", este clară. De altfel, Platon însuşi o descoperă în modul cel mai explicit, explicându-ne că fuga de lume înseamnă *a deveni virtuos şi a căuta să devii asemănător cu Zeul*. Iată cuvintele sale:

> Dar, Theodoros, nu e cu putinţă ca cele rele să piară, căci este nevoie să existe întotdeauna ceva opus binelui şi nici nu pot sta împreună cu zeii, aşa că dau de nevoie târcoale firii muritoare şi locului acestuia. *De aceea, şi trebuie să încercăm să fugim de aici într-acolo cât mai repede. Or, fugă înseamnă a deveni, după putinţă cât mai asemănător divinităţii după cum asemănare înseamnă a deveni drept şi sfânt cu înţelepciune.*[4]

Acest pasaj poate fi clarificat şi mai mult, dacă este nevoie, cu unul paralel din *Legile*:

> Dar care este purtarea care ne face plăcuţi lui Dumnezeu? Eu nu văd decât una singură, bazată pe norma aceasta veche, că *semenul este prieten cu semenul său*, când amândoi au aceeaşi măsură. Căci toate lucrurile fără această măsură nu se pot reuni unele cu altele şi nici cu cele ce o păstrează. Or, *Dumnezeu este măsura dreaptă a tuturor lucrurilor*, mai bine decât un om, după cum se zice, oricare ar fi el. Prin urmare, *nu este alt chip de a ne face plăcuţi lui Dumnezeu, decât a ne strădui din toate puterile spre a ne asemăna cu el.* Potrivit acestei maxime, omul cumpătat este prieten cu Dumnezeu, căci se aseamănă cu el; dimpotrivă, omul necumpătat nu numai că nu se aseamănă cu el, dar încă îi este cu totul opus şi din cauza aceasta este nedrept. Acelaşi lucru trebuie să spunem şi despre celelalte virtuţi şi vicii.[5]

---

[4] *Theaitetos*, 176 a-b. [trad. rom. de Marian Ciucă, *Platon. Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 226]

[5] *Legile*, IV, 716 c. [trad. rom. de E. Bezdechi, *Legile*, Ed. IRI, 1995, p. 135]

După cum se vede, cele două paradoxuri au un sens identic: a fugi de trup înseamnă a fugi de răul trupesc prin virtute şi cunoaştere; a fugi de lume înseamnă a fugi de răul lumesc, tot prin virtute şi cunoaştere; a urma virtutea şi cunoaşterea înseamnă a fi asemănător cu Zeul, care este „măsură" a tuturor lucrurilor.

2. Întemeierea şi sistematizarea noului set de valori

Deja Socrate, cum am văzut, a provocat o revoluţie a valorilor, care, probabil, rămâne cea mai radicală din antichitate, în baza descoperirii sale fundamentale a *psyché*-ului ca esenţă a omului. Adevăratele şi autenticele valori sunt *numai cele ale sufletului*, adică virtutea şi cunoaşterea. Valorile trupului şi valorile exterioare trec în plan secund şi pierd acea importanţă acordată lor de tradiţie.[6]

Acum, noul statut metafizic atribuit de Platon sufletului dă un temei definitiv setului socratic de valori.

Iar dacă, într-o primă fază, Platon şi-a îndreptat aproape întreaga atenţie spre valorile sufletului, ca şi când acestea ar fi singurele valori, puţin câte puţin, împins mai ales de interesele sale politice, şi-a potolit disprețul pentru alte valori, putând astfel ajunge la deducerea unui adevărat set de valori, primul, transmis nouă de antichitate, cu caracter sistematic şi complet.

(1) Cel mai înalt loc este rezervat Zeilor, deci valorilor supreme, pe care le putem numi *religioase*.

(2) Imediat după Zei vine sufletul, care, în om, este partea superioară, cea mai bună, cu valorile ce-i sunt proprii, respectiv virtutea şi cunoaşterea, adică valorile spirituale.

---

[6] Vezi volumul II, p. 143 sqq.

3) Locul al treilea este ocupat de trup, cu valorile sale (valorile vitale, am spune noi astăzi).

4) Al patrulea loc este ocupat de bunurile ce vin prin noroc, bogăţiile şi posesiunile exterioare, în general.

După cum este evident chiar dintr-o singură lectură a acestei liste, locul fiecărei valori corespunde exact locului pe care fiecare fiinţă, la care se referă, îl ocupă în ontologia lui Platon. Iar aşa cum sensibilul depinde cu totul de supra-sensibil, până acolo încât *este* în funcţie de fiinţa supra-sensibilă, şi valorile legate de sensibil sunt valabile numai în funcţie de valorile metasensibile. În mod particular, trebuie menţionat că valorile care ocupă al treilea şi al patrulea loc sunt doar valori subordonate valorilor superioare ale sufletului. Atunci când sunt separate sau contrapuse valorilor sufletului, devin rele şi, deci, devin non-valori.

Iată un pasaj din *Legile*, care este puţin cunoscut, dar care merită să fie luat în consideraţie, pentru că exprimă ultimul cuvânt al lui Platon pe această temă:

> El (sufletul, *n.t.*) este elementul divin şi cel mai intim din fiinţa noastră şi cel mai însemnat după zei. Sunt două fiinţe în noi: una mai bună şi puternică, menită să comande; cealaltă, inferioară, ţinută să asculte. Vom prefera deci totdeauna partea menită a comanda, aceleia ţinute să asculte. Aşadar am dreptate să susţin ca sufletul să aibă locul întâi în cultul nostru după zei şi după fiinţele cele mai apropiate de ei. Dar nimeni dintre noi, ca să zic aşa, nu-l cinsteşte precum merită, ci numai i se pare că-l cultivă; de fapt îl cultivă foarte puţin. De copil, fiecare om se crede capabil să cunoască toate şi îşi închipuie că lăudându-şi sufletul îl şi cultivă, şi se grăbeşte să-i acorde libertatea de a face ce îi place. Dar noi susţinem, din contră, că a se purta aşa înseamnă a-şi pierde sufletul, în loc de a-l cultiva pe el,

care merită, precum am spus, întâiul rang după zei. Iarăşi, nu înseamnă că-şi îngrijeşte sufletul, cine nu se socoteşte pe sine, ci pe alţii, autorul păcatelor şi al numeroaselor şi marilor sale nefericiri, iar pe sine se crede totdeauna fără vină; ci este mult departe de adevăr, ci chiar îl dăunează. Nici atunci nu-l cultivă, când, uitând de poveţele şi îndemnurile legiuitorului, îl lasă în voia plăcerilor; ci mai degrabă îl înjoseşte, umplându-l de porniri rele şi de mustrări de cuget. De asemenea, îl degradează, departe de a-l cultiva, când în loc de a se ridica prin răbdare deasupra trudelor şi temerilor, durerii şi mâhnirilor, pe care legea porunceşte a le birui, cineva se lasă, ca un nemernic, în stăpânirea lor. Nici atunci nu-l cultivă când ajunge să creadă că viaţa e bunul cel mai preţios. Din contră, prin credinţa aceasta îl dezonorează, căci privind ca un rău, cele ce se petrec în viaţa de apoi, omul piere sub povara acestei idei funeste. Acesta n-are curajul a se împotrivi supărărilor, a sta de vorbă cu sine însuşi şi a se convinge că de fapt nu ştie, dacă nu cumva zeii, domnitori în lumea de apoi nu ne păstrează acolo bunurile cele mai preţioase. Iarăşi vrea să zică a-şi dispreţui sufletul în mod real şi deplin, preferând frumuseţea înaintea virtuţii, căci preferinţa aceasta atribuie corpului predominarea asupra sufletului. Este contra raţiunii a pune ceva pământesc mai presus de ceea ce-şi trage originea din ceruri. Cine are despre sufletul său o altă idee nu ştie cât de superior este bunul pe care-l nesocoteşte. Iarăşi nu se cultivă sufletul, cu daruri, când cineva doreşte să adune avuţii pe cale necinstită şi când nu se revoltă contra sa însuşi că le-a câştigat în modul acesta; ba dimpotrivă greşeşte foarte mult, fiindcă înseamnă a vinde în schimbul a puţin aur ceea ce sufletul are mai preţios. În adevăr, tot aurul care se află pe pământ şi în sânul său nu merită a fi pus în cumpănă cu virtutea.

[...]

Oricine vrea să mediteze puţin va găsi că *în ordinea firească* corpul merită rangul al treilea. Însă trebuie cercetat

care sunt onorurile adevărate şi a deosebi pe cele adevărate de cele false. Discernământul acesta e rostul legiuitorului şi iată, pare-mi-se, ce mi-a declarat în chestiunea aceasta „Nici frumuseţea, nici vigoarea, nici sprinteneala, nici statura chipeşă, nici chiar – cum cred cei mai mulţi – sănătatea, nu fac meritul corpului, precum, desigur nici calităţile contrare. O stare de mijloc justă, între aceste calităţi opuse, este mai sigură şi mai potrivită a ne inspira moderaţie; căci cele dintâi umplu sufletul de semeţie şi îngâmfare; şi cele de-al doilea dau naştere la sentimente josnice şi umile. De asemenea trebuie să judecăm cu privire la posesiunea banilor şi a celorlalte feluri de averi: ele nu sunt vrednice de luare-aminte decât în aceeaşi măsură." Avuţiile prea mari sunt pentru state şi particulari un izvor de revolte şi duşmănii; şi sărăcia prea mare duce de cele mai multe ori la starea de slugă a altora.[7]

3. Antihedonismul platonician

Iar plăcerea? Îşi găseşte ea loc în această schemă de valori sau nu? Deja Socrate, după cum am văzut, a negat validitatea autonomă a plăcerii, iar şcoala lui Aristip, ridicând plăcerea la nivelul de valoare supremă, l-a trădat pe Socrate, în timp ce Antistene, calificând plăcerea ca rău, a radicalizat gândirea lui Socrate în sens cinic.

Poziţia lui Platon, în această privinţă, înregistrează o evoluţie care merge de la o radicalizare, în sens ascetic, a poziţiei socratice, la o recuperare a acesteia, aprofundată şi clarificată.

În dialoguri precum *Gorgias* şi *Phaidon* (parţial şi în *Republica*) – unde, pe lângă distincţia metafizică dintre trup şi

[7] *Legile*, V, 726 a - 729 a; cf. şi V, 743 e. [trad. rom. pp. 144-146]

suflet, un rol important îl joacă şi dualismul misteriosofic de sorginte orfică, în care trupul este văzut ca temniţă a sufletului – este clar că plăcerea, care este legată de simţuri, nu poate decât să fie radical denunţată, şi văzută, într-un anume sens, ca antiteză a binelui, în măsura în care aserveşte sufletul sensibilului legând-o de acesta. Disprețul dualist arătat corpului atrage, pe cale de consecinţă, disprețul faţă de orice plăcere şi bucurie a acestuia. Iată unul din textele cele mai semnificative în acest sens:

> [...] sufletul celui cu adevărat filosof se ţine cât mai departe cu putinţă de plăceri şi dorinţe, de suferinţe şi de spaime. Căci el chibzuieşte că, atunci când te bucuri cu putere sau suferi sau te temi sau doreşti cu putere, răul la care eşti supus nu este de fapt de ordinul celor la care te poţi gândi, să te îmbolnăveşti, să-ţi cheltuieşti toată averea pe plăceri, ci este răul cel mai mare, răul suprem, acela care scapă socotelii gândului tău.
>
> CEBES Care anume, Socrate, care e răul acela?
>
> SOCRATE Răul constă în faptul că niciun suflet omenesc nu poate resimţi o plăcere sau o durere intensă, indiferent pentru ce, fără ca în acelaşi timp să-şi închipuie că obiectul principal pentru care resimte plăcere sau durere este absolut limpede şi real, el nefiind aşa. Asta e adevărat îndeosebi despre lucrurile vizibile. Eşti de acord?
>
> CEBES Desigur.
>
> SOCRATE Ei bine, oare nu tocmai în asemenea situaţii are loc cea mai puternică încătuşare a sufletului de trup?
>
> CEBES Cum adică?
>
> SOCRATE Aşa: fiecare plăcere şi fiecare durere este ca un cui bătut în suflet, ţintuindu-l de trup, asimilându-l corporalului, făcându-l să creadă că ce afirmă trupul, aceea e adevărat. Într-adevăr, faptul că sufletul împărtăşeşte părerile şi bucuriile trupului determină în el, în chip necesar, aceleaşi înclinări şi acelaşi fel de creştere, de asemenea natură încât

el nu ajunge niciodată la Hades în stare de puritate, ci mereu plin de corporalitatea din care a ieşit. Ceea ce degrabă îl face să recadă într-un alt trup, ca o sămânţă care încolţeşte într-un alt pământ. Astfel că nu îi este dat vreodată să sălăşluiască alături de ceea ce este divin şi pur şi veşnic păstrător al formei sale.

CEBES Ceea ce spui, Socrate, e pe deplin adevărat.[8]

O temperare a acestei concepţii se poate vedea deja în *Republica*, unde, în baza distincţiei dintre diferitele funcţii sau părţi ale sufletului (despre care vom avea ocazia să vorbim mai târziu), plăcerea este înţeleasă, cu unele şovăieli, ca o prerogativă mai mult a sufletului decât a trupului. Şi, dat fiind faptul că există trei părţi ale sufletului, una concupiscentă, alta irascibilă şi una raţională, vor exista şi trei feluri de plăcere: plăcerile legate de lucrurile materiale şi de bogăţii (proprii sufletului concupiscent), plăcerilor legate de onoare şi de victorie (proprii sufletului irascibil) şi plăcerile cunoaşterii. Plăcerile de al treilea fel sunt mult superioare, în primul rând pentru că facultatea raţională, de care ţin, este mult superioară şi, în al doilea rând, pentru că obiectele care produc plăcere intelectuală sunt mult superioare celor ce produc plăcere celorlalte părţi ale sufletului. De fapt, numai plăcerile de al treilea fel sunt „autentice", în timp ce celelalte două feluri de plăcere sunt „false". În general, plăcerea este ca un fel de „umplere" a unui gol; însă nici trupul şi părţile inferioare ale sufletului nu pot reţine ceea ce primesc, nici obiectele lor nu sunt de natură să sature, pentru că nu sunt adevărata fiinţă, în timp ce partea superioară, umplută şi reumplută de adevărata fiinţă, se bucură în mod deplin:

[8] *Phaidon*, 83 b-e. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 90-91]

„Însă ceea ce se satură cu /hrana/ care este în mai mare măsură, se şi satură mai mult decât cel ce se satură cu hrana ce este în mai mică măsură, fiindcă el însuşi este în mai mică măsură."

„Cum de nu?"

„Dar, dacă a te sătura cu ceea ce-i potrivit prin fire, e plăcut, cel care se satură cu ceea ce este în mai mare măsură, care e mai autentic şi mai adevărat, s-ar bucura cu o plăcere mai adevărată. Pe când cel ce participă la lucruri ce sunt în mai mică măsură, mai puţin adevărat şi statornic s-ar şi sătura şi ar avea parte de o plăcere mai lipsită de crezare şi mai puţin adevărată."

„Cu totul necesar" – spuse.[9]

Totuşi, chiar şi plăcerile „false" ale părţilor inferioare ale sufletului sunt acceptabile, dacă sunt ţinute sub frâul raţiuni, şi sunt condamnabile doar dacă ajung să domine:

„Ei bine, – am spus – prinzând curaj să afirmăm în legătură cu poftele părţii iubitoare de câştig şi a celei iubitoare de victorii, că dacă, mergând pe urmele ştiinţei şi raţiunii, cât şi deopotrivă, pe cele ale plăcerilor aduse de gândire, vor obţine aceste plăceri, le vor obţine atunci pe cele mai adevărate – pe cât le este lor cu putinţă să aibă plăceri adevărate, urmărind ele adevărul – şi vor avea plăcerile înrudite cu ele însele, dacă este adevărat că tot ce-i mai bun, este, pentru oricine, şi lucrul cel mai înrudit."

„Da, – zise – este cel mai înrudit /cu sine/."

„Întreg sufletul, aşadar, dând urmare părţii filosofice şi nefiind în vrajbă cu sine, devine cu putinţă ca fiecare parte să facă ceea ce-i este propriu şi să fie dreaptă şi ca fiecare să

[9] *Republica*, 585 d-e. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 401-402]

strângă plăcerile proprii, cele mai bune şi, pe cât posibil cele mai adevărate."[10]

În Academie, însă, a izbucnit destul de devreme o polemică aprinsă în jurul naturii plăcerilor, care a pus faţă în faţă două soluţii opuse. Pe de o parte, anumiţi membri ai Academiei au negat că plăcerea se poate identifica în vreun fel cu binele; pe de altă parte, după cu vom vedea, Eudoxos a revalorificat plăcerea şi a identificat-o chiar cu binele, aducând ca dovadă a tezei sale faptul că atât oamenii, cât şi animalele tind în mod egal spre plăcere şi fug de durere.[11]

Platon a intervenit în dispută, încercând o sinteză a polemicii. Soluţia mediatoare, propusă de el, este mai degrabă o eliminare a exceselor dualismului misteriosofic de origine orfică, decât o modificare a presupoziţiilor filosofice ale eticii sale. Este, deci, o încercare de a face corolarele eticii mai coerente cu premisele metafizice.

Omului, care este un suflet într-un corp, nu i se rezervă o viaţă de inteligenţă pură, care este, fără îndoială, cea mai divină, tocmai pentru că este, astfel, supraumană şi specifică Zeilor nemuritori. Dar nu i se rezervă nici o viaţă de pură plăcere, care este o viaţă de animalitate pură. Iată concluziile din *Philebos*, care demonstrează clar în ce fel etica din *Gorgias* şi din *Phaidon* a fost redimensionată, dar nu a fost deloc renegată:

> Şi nu pe întâiul loc, nici dacă toţi boii, caii şi toate celelalte jivine ar afirma-o prin aceea că urmăresc plăcerea. Dar mulţimea le dă crezare, precum fac şi cei ce iau păsările drept oracole, şi decide că plăcerile, în viaţa noastră, au puterea cea mai mare şi că iubirile animalice sunt martori

[10] *Republica*, 586 d-e. [trad. rom. pp. 402-403]
[11] Despre Eudoxos vom vorbi în volumul V.

mai buni decât iubirile de cuvântări raționale – oracolele muzei filosofice.[12]

Omului i se potrivește o viață „mixtă", de inteligență și plăcere. Dar, în primul rând, trebuie remarcat că plăcerile pe care Platon le adaugă vieții „mixte" sunt numai „plăcerile pure", adică plăcerile activității spirituale și percepțiilor; în al doilea rând, trebuie remarcat că rolul de conducător este rezervat inteligenței și numai ei:

> Văzând eu despre ce este vorba și fiind supărat pe ceea ce spunea nu numai Philebos, ci și nenumărați alții, am afirmat că intelectul este cu mult mai vrednic și mai bun decât plăcerea pentru viața oamenilor.
>
> PRO. Așa a fost.
>
> SO. Având eu bănuiala că ar mai fi și multe alte lucruri bune, am zis că dacă s-ar găsi ceva mai bun decât ambele, aș lupta să-i atribui intelectului locul doi, iar plăcerea ar fi lipsită și de acesta.
>
> PRO. Ai spus, într-adevăr, așa ceva.
>
> SO. Iar apoi, în chipul cel mai satisfăcător, a apărut că niciunul dintre cele două nu dă satisfacție.
>
> PRO. Foarte adevărat.
>
> SO. Dar oare nu s-a văzut pe deplin că și intelectul și plăcerea sunt departe de a fi binele în sine, că niciunul dintre ele nu este binele, neavând ele autosuficiență, puterea adecvării și a desăvârșirii?
>
> PRO. Perfect.
>
> SO. Apărând un al treilea element mai bun decât ambele, *intelectul s-a arătat totuși mult mai înrudit cu acesta și mai asemănător cu chipul unui învingător.*[13]

---

[12] *Philebos*, 67 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere VII*, Ed. Științifică, 1993, pp. 94-95]

[13] *Philebos*, 66 e - 67 a. [trad. rom. p. 94]

Şi în *Legile*, unde Platon foloseşte, în privinţa plăcerilor, un limbaj ce pare, la primă vedere, a-l anunţa chiar pe Epicur, lucrurile nu se schimbă. În cartea a cincea citim următoarele:

> Iată perfecţia ideală către care va năzui omul. Însă ea este mai mult partea zeilor decât a omului, totuşi trebuie să proporţionăm normele noastre cu slăbiciunea omenească, fiindcă avem a face cu oameni, nu cu zei; *plăcerile, durerile, dorinţele sunt din fire sentimente omeneşti. Ele sunt resorturile ce ţin suspendată orice fiinţă muritoare*. Împrejurul lor se rotesc mişcările mai însemnate ale vieţii. Astfel, când vrem a lăuda virtutea, nu e de ajuns a arăta că ea este în sine scopul cel mai vrednic de cinste, ci mai trebuie să adăugăm că, dacă vor să-i guste fructele chiar din cei dintâi ani şi să urmeze a o cultiva cât mai mult timp, ea e bunul mai presus de oricare altul, prin efectul foarte iubit, că *ea ne aduce mai multe plăceri şi cele mai mici suferinţe în tot cursul vieţii*. Adevărul acesta va fi clar (când cineva gustă din ea cum se cuvine) şi evident în mod nemijlocit. Dar în fine cum trebuie procedat? În scopul acesta *să cerem sfat de la raţiune* şi să examinăm împreună cu ea, dacă ce vreau să expun *este sau nu conform naturii noastre*. În compararea diverselor stări de plăcere şi durere, iată normele de orientare. Vrem să gustăm plăcerea, nu alegem, nici nu vrem durerea. Starea de mijloc nu o preferăm plăcerii, însă o preferăm durerii. Vrem orice condiţie unde există multă plăcere şi puţină durere şi nu vrem pe aceea unde durerea întrece plăcerea. Relativ la starea unde plăcerile se cumpănesc cu durerile, e anevoie a hotărî dacă o vrem. Alegerea şi voinţa noastră rămân în suspensie, după cum plăcerile şi durerile sunt numeroase şi intense, dacă plăcerea predomneşte, noi o voim, iar dacă durerea precumpăneşte, nu o vrem. Din contră, orice stare unde durerile şi plăcerile sunt puţine, slabe şi calme, dacă durerea predomină, nu o vrem; dacă plăcerea precumpăneşte,

o vrem. În fine, când una e egală cu alta, suntem osândiți, cum ziceam mai sus, a nu putea vrea, fiindcă voința noastră nu se hotărăşte pentru sau contra, decât când predomneşte obiectul afecțiunii sau a repulsiei sale. Acum să observăm că toate felurile de trai sunt închise în mod necesar între limitele ce trăsei şi rămâne de văzut doar spre care din ele cineva e înclinat din fire. Dacă unul ar zice că lucrul ce-l doreşte este în afară de limitele acestea, vorbind aşa, şi-ar arăta ignoranța şi lipsa de experiență despre diversele sări ale vieții.[14]

Dar imediat după ce a recunoscut asta (ceea ce, de altfel – e bine de ținut minte – este o recunoaştere motivată de ținta populară a *Legilor*), Platon conchide că viața care oferă cele mai mari plăceri este *numai viața virtuoasă*, ca în toate celelalte dialoguri:

Frica noastră nu se înclină către viața în care durerile predomină şi socotim mai fericită pe aceea în care predomnesc plăcerile. Şi după părerea noastră, de asemenea, plăcerile şi durerile sunt mai mici în viața cumpătată, înțeleaptă sau curajoasă decât în cea necumpătată, nechibzuită sau fricoasă. Totdeauna în starea în care predomnesc înțelepciunea şi curajul, plăcerile întrec durerile, precum durerile întrec plăcerile în viața omului fricos şi nechibzuit. *Prin urmare, viața care are parte de cumpătare, de curaj, de înțelepciune şi de sănătate este mai plăcută decât aceea unde predomnesc necumpătarea, frica, nechibzuința şi boala.* Şi spre a cuprinde toate acestea sub o idee generală, viața în care funcționează calitățile bune ale sufletului sau ale corpului este preferabilă, ca plăcere, aceleia unde intră în acțiune calitățile rele ale sufletului sau ale corpului, fără a mai socoti

[14] *Legile*, V, 732 d - 733 d. [trad. rom. de E. Bezdechi, *Legile*, Ed. IRI, 1995, pp. 149-150]

că *ea e superioară şi ca frumuseţe, onoare, virtute şi glorie. Astfel ea aduce celui ce o îmbrăţişează o fericire mai mare în toate privinţele, decât viaţa opusă.*[15]

4. Purificarea sufletului, virtutea şi cunoaşterea

Socrate a văzut în „îngrijirea sufletului" datoria morală supremă a omului. Platon reafirmă îndemnul socratic dar îi adaugă o spoială mistică, precizând că „îngrijirea sufletului" înseamnă „purificarea sufletului".

Această purificare a sufletului se realizează când sufletul, trecând dincolo de simţuri ia în stăpânire lumea inteligibilului şi spiritualului, unindu-se cu aceasta, ca şi cu ceva de aceeaşi natură. Aici *purificarea*, spre deosebire de ceremoniile iniţiatice ale orficilor, *coincide cu ridicarea la suprema cunoaştere a inteligibilului*. Şi tocmai spre această valoare de purificare recunoscută *ştiinţei* şi *cunoaşterii* (valoare descoperită deja, în parte, şi de pitagoreici, cum am văzut) trebuie să se îndrepte reflecţia noastră, pentru a surprinde noutatea „misticii" platoniciene: ea nu este o contemplare extatică şi lipsită de logică, ci un efort cathartic, de căutare şi de înaintare progresivă către cunoaştere. Se înţelege astfel foarte bine de ce, pentru Platon, procesul cunoaşterii raţionale este, în acelaşi timp un proces de conversiune morală: în măsura în care procesul cunoaşterii ne poartă de la sensibil la suprasensibil, el ne converteşte şi de la o lume la cealaltă, ne duce de la o dimensiune falsă la cea adevărată a fiinţei. Prin urmare, sufletul este îngrijit, purificat, convertit şi înălţat *prin cunoaştere*. În asta constă virtutea.

---

[15] *Legile*, V, 734 c-e. [trad. rom. p. 151]

Iată un pasaj semnificativ din *Phaidon*, unde *virtutea*, *cunoaşterea* şi *purificarea* sunt identificate, iar filosofia coincide cu adevărata iniţiere în mistere:

> Numai că, minunatul meu Simmias, tare mă tem că, pentru obţinerea virtuţii, nu acesta este schimbul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai mare în schimbul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat monede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor lucruri valoare are doar o singură monedă, şi aceea e *gândirea*. Şi cred că toate, când sunt preţuite astfel, când sunt cumpărate şi vândute cu asemenea preţ, cu cunoaştere deci, toate sunt cu-adevărat ceea ce sunt: curaj şi cumpătare şi dreptate, cu un cuvânt virtute autentică, fie că se adaugă, fie că lipsesc plăceri sau temeri sau orice altceva de acest fel. Şi, dimpotrivă, *dacă toate-acestea sunt despărţite de cunoaştere şi sunt schimbate numai între ele, una pentru alta, atunci mă tem că nu sunt decât umbre jucate pe-un perete, iar o asemenea virtute vrednică numai de un sclav şi neavând în ea nimic nici sănătos şi nici adevărat*. În realitate şi cumpătarea şi dreptatea şi curajul reprezintă fără îndoială, fiecare, rezultatul unei *purificări de toate acestea. Cât despre cunoaşterea însăşi, ea este de bună seamă un mijloc de purificare*. Şi sunt destule şanse ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea iniţierilor să nu fi fost nişte nepricepuţi şi ca în tainele lor să se ascundă revelaţia unei realităţi: aceea ce toţi cei care ajung la Hades fără să fi fost iniţiaţi în misterii vor zăcea în Mlaştină, în timp ce aceia care ajung acolo purificaţi şi iniţiaţi vor sălăşlui împreună cu zeii. Căci, după spusa celor care se ocupă de iniţieri, „mulţi purtători de thyrs, puţini bacanţi". Iar după părerea mea aceştia din urmă nu sunt alţii decât cei pătrunşi de adevărata filosofie.[16]

---

[16] *Phaidon*, 69 a-d. [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, pp. 67-68]

Nu numai *Phaidon* reafirmă această teză, ci şi cărţile centrale ale *Republicii*: dialectica este conversiune spre fiinţă şi înălţare în Binele suprem.

Despre virtuţile particulare vom vorbi când vom expune conţinutul *Republicii*. Aici menţionăm doar că în această fuziune de misticism şi raţionalism Platon însumează complet intelectualismul socratic. Vom vedea, de fapt, că dacă el face loc în suflet forţelor lipsite de logică, pentru a putea explica adecvat comportamentul uman, lasă raţiunii o supremaţie indiscutabilă. Reafirmă chiar în ultimele două dialoguri paradoxul socratic cum că *nimeni nu face rău în mod voit*, recunoscând, în acest fel, cunoaşterea ca forţă omnipotentă.[17]

---

17. Cf. *Legile*, V, 731 c [trad. rom. de E. Bezdechi, *Legile*, ed. IRI, 1995, p. 148]: „se cuvine să ştim că niciun om *nu e nedrept de bunăvoie*"; tot acolo, IX, 860 d-e [trad. rom. p. 270]: „Nedreptul fiind rău, şi omul rău *este astfel fără voie*; şi pentru că de altfel ce se face fără de voie, nu poate fi în niciun chip ceva *voluntar*, urmează că oricine recunoaşte că nedreptatea este involuntară, este silit a recunoaşte că omul nedrept săvârşeşte fără voie faptele nedrepte."; *Timaios*, 86 e [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, p. 209]: „Căci *nimeni nu este rău în mod voit*, ci el devine rău din cauza unei rele predispoziţii a trupului sau a unei proaste educaţii – lucruri care nu sunt dorite de nimeni şi care *nu ţin de libera voinţă a nimănui*."

IV. MISTICA PHILIEI ŞI EROSULUI

1. Prietenia (philia) şi „Prietenul cel Dintâi"

Am văzut deja în ce fel a ridicat Socrate cercetarea despre prietenie la nivel de problemă filosofică. Platon preia de la acesta modul de punere a problemei, dar în privinţa soluţiei trece destul de mult dincolo de Socrate, bizuindu-se din nou pe „cea de-a doua navigare".

De obicei, prietenia (*philia*) şi iubirea (*eros*) sunt luate împreună în cursul cercetării platonismului, dar aceasta e o greşeală, pentru că cele două nu coincid, chiar dacă au multe în comun. În grecescul *philia*, elementul raţional este prevalent, sau, cel puţin, acea pasiune, acea „divină *mania*", ce caracterizează *eros*-ul, este absentă. De aceea, Platon le studiază separat, prima în *Lysis*, iar cea de-a doua în *Banchetul* şi, parţial, în *Phaidros*.

Dincolo de aporiile presărate pe tot parcursul dialogului *Lysis*, se pot puncta, cu siguranţă, următoarele aspecte.[1]

Prietenia nu se naşte nici între cei asemănători, nici între cei diferiţi; prietenia nu se naşte nici între bun şi bun, nici între bun şi rău (sau rău şi bun). Prietenul celui bun este, mai degrabă, cel *intermediar* (nici bun, nici rău). Intermediarul este prietenul celui bun din cauza răului care se află în el (desigur, trebuie să fie vorba de un rău care nu condiţionează complet intermediarul) şi din cauza dorinţei sale de a avea binele, care îi lipseşte, dar care îi este propriu într-un anume fel, tocmai

[1] Pentru o atentă exegeză a dialogului *Lysis* trimitem la lucrarea unei studente a noastre, M. Lualdi, *Il problema della philia e il Lisside platonico*, Celuc, Milano 1974.

pentru că este intermediar (intermediarul, să reţinem asta, poate fi definit şi ca acela care este, în acelaşi timp rău şi bun).

Dar prietenia, pentru Platon, nu se aplică în sens exclusiv orizontal, ca să zicem aşa, ci se ridică şi în sens vertical, adică transcendent. Ceea ce căutăm în prieteniile umane trimite mereu la ceva dincolo de ele şi orice prietenie asumă un sens numai în funcţie de „Prietenul cel Dintâi" (πρῶτον φίλον).

Iată pasajul cel mai semnificativ al dialogului:

> – Da. – În vederea unui prieten, dacă ne ţinem de ce am recunoscut mai înainte. – Întocmai. – Va fi şi acesta prieten în vederea altui prieten? – Da. – Nu trebuie, oare, să contenim cu mersul nostru mai departe, ori să ajungem la un principiu care să nu mai trimită la altă prietenie, ci *care să fie tocmai el, prietenul cel dintâi, în vederea căruia să putem spune că toate celelalte lucruri ne sunt prietene*?
>
> – Neapărat.
>
> – Spun aceasta, pentru ca toate celelalte, de care zicem că sunt prietene în vederea prietenului celui dintâi, să nu ne mai amăgească întocmai unor simulacre ale sale, dat fiind că numai el este cel cu adevărat prieten.[2]

Din contextul dialogului reiese clar că „Prietenul cel Dintâi" nu este altcineva decât Binele prim şi absolut. Pentru Platon, prietenia care leagă doi oameni este autentică dacă ea este *un mijloc de a se ajunge la Bine.*

Platon ajunge la concluzii asemănătoare în privinţa iubirii, despre care a venit vremea să vorbim pe scurt.

---

[2] *Lysis*, 219 c-d. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, pp. 230-231]

2. „Iubirea platonică"

Am văzut deja că, pentru Platon, tematica frumuseţii nu se leagă de artă (care este o simplă imitare a unor aparenţe şi nu revelatoarea frumuseţii inteligibile), ci de tematica erosului şi a iubirii, care este înţeleasă ca forţă mediatoare între sensibil şi suprasensibil, forţă care dă aripi şi ridică, prin diferitele grade ale frumuseţii, la Frumuseţea în sine. Şi, fiindcă Frumosul coincide, pentru grec, cu Binele, sau cel puţin cu un aspect al Binelui, rezultă că erosul este o forţă ce ridică spre Bine: *erotica platoniciană, departe de a se afla în contrast cu misticismul şi ascetismul platonician, este un aspect fundamental şi tipic grec al acestora.*

Studiul Iubirii este unul din cele mai splendide lucruri pe care Platon ni le-a lăsat.[3] Iubirea nu este nici bună, nici frumoasă, ci este sete de frumuseţe şi bunătate. Iubirea nu este, prin urmare, un Zeu (Zeul este numai şi mereu frumos şi bun), dar nici un om. Nu este nici muritor, nici nemuritor: este unul dintre acele fiinţe daimonice „intermediare" între Zeu şi om. Iată cum sunt descrise aceste fiinţe daimonice:

> Aceea de a tălmăci şi de a împărtăşi zeilor cele omeneşti şi oamenilor cele ale zeilor: rugile şi jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalţi, precum şi răsplăţile jertfelor. Şi astfel, aflându-se între cele două lumi, Eros umple golul dintre ele şi le leagă într-un singur Tot, unindu-l pe sine cu sine. Prin mijlocirea lui se înfăptuieşte întregul meşteşug al

[3] În ce priveşte tema iubirii a se vedea, pentru o eventuală aprofundare ulterioară, G. Krueger, *Einsicht und Liedenschaft*, Frankfurt 1939 (1963[3]); G. Calogero, *Il Simposio di Platone*, Bari 1946[2]; L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1968[3]; de asemenea, Stenzel, *Platone educatore*, pp. 142 sqq. Şi Jaeger, *Paideia*, II, p. 299 sqq. Vezi şi o altă bibliografie în volumul X.

prezicerii, cel al preoților care aduc jertfe de rugă sau de mulțumire, al celor care fac farmece, ghicituri, precum și descântece și vrăji de tot felul. Zeii nu au de a face nemijlocit cu oamenii, ei nu se apropie și nu stau de vorbă cu ei, nici în trezie, nici în somn, decât prin mijlocirea naturii daimonice. Iar acela dintre oameni care se pricepe la asemenea mijlociri este un om daimonic. În schimb, cel care se pricepe la orice altceva, artă fie sau meșteșug, nu este decât un simplu meseriaș. Daimonii de care vorbim sunt mulți și de tot felul, iar unul dintre ei este Eros.[4]

Daimonul Eros a fost generat de Penia (sărăcie) și de Poros (resursă, achiziție, răzbătător) în ziua de naștere a Afroditei. De aceea Iubirea are o *natură dublă*:

Pe de altă parte, iată ce-i vine lui Eros din faptul că este odrasla *Răzbătătorului* și a *Sărăciei*. Mai întâi și întâi el este veșnic sărac și departe de a fi gingaș și frumos, așa cum și-l închipuie cei mai mulți. Dimpotrivă, el este lipsit de gingășie, ponosit și desculț, nu are sălaș, ci doarme pe pământul gol și sub cerul gol, întinzându-se pe la praguri și pe margini de drum. Moștenind-o pe maică-sa, se află mereu în lipsă de ceva. În schimb, de la părintele său îi vine faptul că năzuiește în tot chipul să dobândească lucruri frumoase și de preț, că este dârz, ajungător, plin de avânt, un vânător foarte priceput, născocind mereu câte ceva ca să-și atingă țelul, setos de cunoaștere și știind s-o dobândească, filosofând tot timpul, mare vrăjitor și vraci, un adevărat sofist. Și nu s-a născut ca să fie nepieritor, dar nici muritor: uneori, în aceeași zi, mergându-i bine este înfloritor și plin de viață, apoi moare ca să învie din nou. Și când o duce în huzur, când risipește tot ce are, astfel că despre

[4] *Banchetul*, 202 e - 203 a. [trad. rom. de Petru Creția, *Banchetul*, Ed. Humanitas, 1995, pp. 125-126]

Eros nu se poate spune nici că este sărac, nici că e bogat. De asemenea el se află la mijloc între ştiinţă şi neştiinţă.[5]

Iubirea este, prin urmare, *filo-sof* în sensul cel mai tare al termenului. *Sophia*, adică înţelepciunea, este numai în posesia Zeului; ignoranţa e proprie aceluia care este complet străin de înţelepciune; filo-sofia, în schimb, e proprie aceluia care nu este ignorant, nici înţelept, ci aspiră la înţelepciune, o caută mereu, iar ceea ce găseşte îi alunecă printre degete şi trebuie să caute mai departe, întocmai ca îndrăgostitul.

Ceea ce oamenii numesc, în general, iubire nu este decât o parte infimă a iubirii adevărate: iubirea înseamnă a dori *binele*, *înţelepciunea*, *fericirea*, *nemurirea*, *Absolutul*. Iubirea are multe căi, care poartă la diferite nivele ale binelui (orice formă de iubire este o dorinţă de a poseda binele mereu): însă adevăratul *îndrăgostit* este acela care ştie să parcurgă toate acestea, până să ajungă la viziunea supremă, până să ajungă la viziunea a ceea ce este frumos în mod absolut.

Gradul cel mai de jos pe scara iubirii este iubirea fizică, ce înseamnă a dori trupul frumos, pentru a zămisli în frumos un alt trup: şi deja această iubire fizică semnifică o aspiraţie spre nemurire şi veşnicie,

pentru că zămislirea este, pentru o fiinţă muritoare, tot ce poate ea avea ca viaţă veşnică şi nemurire.[6]

Apoi vine nivelul îndrăgostiţilor, care sunt fecunzi nu în trupurile, ci în sufletele lor, purtând germeni ce se nasc şi se dezvoltă în dimensiunea spiritului. Iar între îndrăgostiţii din

[5] *Banchetul*, 203 c-e. [trad. rom. pp. 126-127]
[6] *Banchetul*, 206 e. [trad. rom p. 132]

dimensiunea spiritului, urmează, din ce în ce mai sus, iubitorii sufletelor, artei, dreptății, legilor și iubitorii și înței pure.

În fine, în vârful scării iubirii se găsește viziunea fulgurantă a Ideii de Frumos, a Frumosului în sine, a Absolutului.

Să citim minunatele pagini în care Platon descrie scara iubirii care poartă de la frumosul trupesc la Ideea pură a Frumosului, pagini care sunt între cele mai sublime în literatura tuturor timpurilor:

> Acestea sunt acelea dintre învățăturile despre iubire în care ai putea fi inițiat până și tu. Cât despre deplina inițiere și dezvăluire, în vederea cărora și cele spuse mai sus sunt de folos pentru cine urmează calea cea bună, nu știu dacă tu te poți înălța până la ea. Totuși eu voi încerca și o s-o fac cu toată râvna. Urmează-mă pe acest drum de ești în stare. Iată de ce este nevoie pentru ca țelul urmărit să fie atins urmând calea cea bună.
>
> Mai întâi cel care năzuiește la țelul cel mai înalt trebuie să se apropie, încă de tânăr, de cineva care are un trup frumos și, dacă se dovedește că dă roade bune călăuzirea acelui om, să îl iubească numai și numai pe el și, împreună cu el, să dea naștere la gânduri și vorbe frumoase. Însă apoi să-și dea seama că frumusețea unui trup este soră cu frumusețea oricărui altuia și că, dacă țelul său este frumusețea înfățișării, ar da dovadă de mare lipsă de curaj neînțelegând că în toate trupurile se vădește una și aceeași frumusețe. Și, dacă se pătrunde de acest adevăr, trebuie să devină un mare iubitor al tuturor trupurilor frumoase și să se lepede neîntârziat de atâta dragoste pentru un singur trup, socotind-o de puțină seamă și vrednică de dispreț. Apoi să înțeleagă că mult mai de preț decât frumusețea trupului este cea a sufletelor. Drept urmare, chiar când va întâlni un suflet frumos într-un trup lipsit de deplina înflorire a frumuseții, să-i fie de ajuns, să-l iubească și să-i poarte de grijă și, împreună, să caute să dea naștere unor cuvântări

care să-i facă pe tineri mai buni. În felul acesta va ajunge negreşit să-şi dea seama de frumuseţea care se află în purtări şi în legi şi de faptul că orice frumuseţe este de acelaşi fel ca oricare alta, astfel că, şi în felul acesta, va înţelege cât de puţin lucru este frumuseţea trupească.

După purtări, va trebui, bine călăuzit, să treacă la cunoştinţele minţii, ca să le vadă şi lor frumuseţea. Atunci va putea cuprinde cu privirea întreaga întindere a frumuseţii şi nu-şi va mai lega dragostea, ca un sclav, de o singură frumuseţe, fie ea aceea a unui tânăr, a unui bărbat sau a unei îndeletniciri anume, încetând ca, înrobit de vreuna dintre ele, să rămână o biată făptură bună să spună nimicuri. Dimpotrivă, întorcându-şi privirile, ca spre largul unei mări, către întregul cuprins al frumuseţii şi privindu-l îndelung, va da naştere la nenumărate şi minunate şi înalte gânduri cuprinse în cuvinte, la cugetări izvorâte dintr-o nemărginită dragoste pentru cunoaştere. Până când, sporindu-şi înţelegerea, va dobândi atâta putere încât să i se arate că există o singură cunoaştere, aceea a frumosului, despre care o să-ţi vorbesc.

Încearcă acum să mă asculţi cu cea mai mare luare aminte. Acela care a fost îndrumat până la această treaptă în cunoaşterea iubirii şi care a privit una câte una şi în urmarea lor firească toate câte sunt frumoase, cu ochii la ţelul din urmă al învăţăturii despre iubire, acum, dintr-o dată, zăreşte ceva prin natura lui de o frumuseţe minunată. Da, Socrate, tocmai acea Frumuseţe de dragul căreia a fost nevoie de toate strădaniile de până acum.

Înainte de toate această Frumuseţe este veşnică, nu e supusă naşterii şi pieirii, nu sporeşte şi nu se împuţinează, în al doilea rând ea nu este pe alocuri mai frumoasă şi pe alocuri mai puţin, nici când frumoasă şi când nu, nici frumoasă într-o anume privinţă şi în altele nu, nici frumoasă aici şi urâtă în altă parte, frumoasă pentru unii şi lipsită de frumuseţe pentru alţii. Mai mult decât atât: cel care năzuieşte spre ea nu şi-o va putea închipui ca având faţă sau

mâini sau orice altceva mai are un trup. Nici ca fiind o vorbire sau un fel de a cunoaşte ceva. Ea nu există în altceva anume, cum ar fi în vreo fiinţă sau în pământ sau în cer sau în ce vrei tu. Ea trebuie închipuită ca existând în sine, deopotrivă cu sine şi împreună numai cu sine, şi ca având, în veşnicia ei, mereu aceeaşi formă. Iar toate celelalte frumuseţi sunt părtaşe la ea, dar în astfel de chip încât naşterea şi pieirea acestora nu duce nicidecum la vreo creştere sau la vreo scădere înlăuntrul Frumuseţii, pe care toate acestea o lasă neschimbată. Atunci când, urmând aşa cum se cuvine calea iubirii de tineri, urci, treaptă cu treaptă, deasupra frumuseţilor pieritoare, începe să ţi se arate Frumuseţea de care vorbesc şi te afli aproape de liman.

Aşadar, aceasta este calea cea dreaptă care duce în înaltul iubirii, fie că o străbatem cu singurele noastre puteri, fie că suntem călăuziţi de un altul. Pornind de la frumuseţile din lumea noastră pieritoare şi vrând să ajungem la Frumuseţe, urcăm necontenit, treaptă cu treaptă, de la un trup frumos la două, de la două la toate; şi de la trupurile frumoase la faptele frumoase, apoi de la acestea la învăţăturile frumoase, până când de la acestea din urmă ajungem în sfârşit la acea învăţătură care este nimic altceva decât tocmai învăţătura despre Frumuseţe, la al cărei capăt aflăm ce este Frumuseţea cu adevărat.

Dacă este vreun ţinut al vieţii în care merită să trăieşti, acesta este: ţinutul în care ne aflăm în faţa Frumuseţii înseşi. Dacă va fi să o vezi vreodată, altceva vei simţi decât în faţa bogăţiei, a podoabelor, a băieţilor şi a tinerilor frumoşi, toate lucruri care te fac, pe tine cel de acum, să te cutremuri, uluit. Într-adevăr, tu şi mulţi alţii ca tine aţi fi în stare, doar ca să vă bucuraţi de vederea iubiţilor voştri şi să fiţi mereu şi mereu împreună cu ei, să răbdaţi de foame şi de sete cât v-ar ţine puterile. Dar atunci ce să ne închipuim că ar simţi cineva căruia i-ar fi cu putinţă să vadă însăşi Frumuseţea absolută, în toată curăţenia ei, nepângărită de trupuri omeneşti şi de culori, de nimic din multele zădărnicii

pieritoare. Divina Frumusețe în sine, care nu are chipuri mai multe. Crezi cumva că puțin lucru ar fi viața unui om care ar privi înspre ea și ar privi-o cu ochii minții și ar trăi astfel în unire cu ea? Oare nu-ți dai seama că numai acolo îi va fi dat, privind îndelung Frumusețea, să dea naștere nu unor biete asemănări ale vredniciei, căci acolo nu asemănări vede, ci unor vlăstare adevărate, pentru că acolo vede însuși adevărul? Iar cel care zămislește adevărata vrednicie și care o crește ajunge drag zeilor și, dacă îi e dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea.[7]

În *Phaidros*, Platon aprofundează mai departe problema naturii *sintetice* și *mediatoare* a iubirii, punând-o în legătură cu doctrina reamintirii. Sufletul, cum știm, în viața sa originară, alături de Zei, a văzut Hyperuraniul și Ideile; după care, pierzându-și aripile, a căzut în trup, uitând totul. Dar, chiar și cu efort, prin filosofie, sufletul „își amintește" acele lucruri pe care le-a văzut cândva. Această reamintire, în cazul specific al Frumuseții, se face într-un fel cu totul special, pentru că dintre toate Ideile „numai frumuseții i-a fost sortit să se înfățișeze atât de limpede privirii, ea singură menită pentru iubirea noastră".[8] Această reflectare a Frumuseții ideale în frumosul sensibil înflăcărează sufletul, care este prins de dorința de a se ridica în zbor și de a se întoarce de unde a coborât. Erosul constă tocmai în dorința transcendentă de suprasensibil, care-l face să-i crească din nou aripile pierdute.

Dimpotrivă, cel de curând inițiat, care a contemplat mulțime din lucrurile de odinioară, când vede un chip care aduce cu cel zeiesc, desprins parcă din chipul frumuseții

---

Banchetul, 210 a - 212 a. [trad. rom. pp. 136-139]

[8] *Phaidros*, 250 d-e. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon. Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 449]

> însăşi, sau un trup asemenea alcătuit, se simte mai întâi încercat de o înfiorare şi ceva nedesluşit, din temerile ce-l prindeau odinioară, vine să-l stăpânească iar. Apoi, cu privirea ațintită către acel chip sau trup, el îi dă cinstire asemeni unui zeu şi, de nu s-ar teme să îi iasă vorba că a fost cuprins de o straşnică sminteală, n-ar pregeta ca celui care i-a stârnit iubirea să-i aducă jertfe, precum unei imagini sfinte şi unui zeu. Privindu-l, el e cuprins când de fiori de gheață, când de o sudoare şi o fierbințeală fără seamăn. De îndată ce prin mijlocirea ochilor, a primit emanația frumuseții, el se învăpăiază, iar raza aceasta a frumuseții dă aripilor sale o nouă viață. Căldura înmoaie locul unde aripa stă s-apară, locul acesta care, înghiocat de-atâta vreme în sine din pricina învârtoşirii, nu mai putea rodi. Hrana adusă de efluviul frumuseții umflă lăstarul aripilor şi-l mână să crească din rădăcină, din tainițele înseşi ale ființei sufleteşti, care odinioară era cu totul înaripată.[9]

Iubirea este nostalgie după Absolut, tensiune transcendentă către metempiric, forță ce ne împinge spre reîntoarcere la originara noastră *ședere-pe-lângă-Zei*.

[9] *Phaidros*, 251 a-b. [trad. rom. pp. 449-450]

V. PLATON, UN PROFET?

Anumite afirmaţii neoplatoniciene mai exaltate, despre Platon, îi pot aduce cititorului modern surâsul pe buze. De asemenea, poate părea hilar faptul că Ficino ţinea mereu o candelă aprinsă în faţa efigiei lui Platon în Academia florentină. Omul contemporan, atât de îmbibat de incredulitate ar putea fi cuprins chiar de un acces de furie (pentru a lăsa la o parte nenumăratele exemple ce ar putea fi aduse şi pentru a ne limita la unul singur mai elocvent) în faţa unei dedicaţii precum cea făcută de Acri (unul din cei mai importanţi traducători contemporani ai lui Platon) „Aceste cărţi [adică dialogurile lui Platon traduse de el] ale *profetului păgân al lui Cristos* le aşez la picioarele vicarului lui Cristos cu suflet smerit".[1]

De fapt, nu se poate nega faptul că în platonism se găsesc mai multe puncte ce pot fi înţelese ca prevestiri ale creştinismului. Iată un pasaj care răstoarnă sensul moralei greceşti şi anticipă, aproape, preceptul evanghelic: dacă eşti lovit întoarce şi celălalt obraz:

> Dintre atâtea idei, după ce au fost respinse toate celelalte, singură aceasta a rămas, că trebuie să ne păzim să nu nedreptăţim mai degrabă decât să fim noi nedreptăţiţi şi că omul, mai presus de orice, trebuie să se preocupe, nu să pară că este bun, ci să fie bun cu adevărat, atât în viaţa privată cât şi în cea publică.
>
> În caz că cineva a făptuit ceva rău, el trebuie pedepsit, acesta fiind al doilea bine, după calitatea de a fi drept, şi anume a deveni drept prin ispăşirea nedreptăţii săvârşite.

[1] Vezi *Platone, Dialoghi*, volgarizzati da F. Acri, Milano 3ª edizione, p. 5.

Orice linguşire, faţă de sine sau faţă de alţii, puţini sau mulţi, trebuie evitată. Retorica, la fel ca orice altă activitate, trebuie practicată totdeauna numai în vederea dreptăţii.

Ascultă-mă şi întovărăşeşte-mă acolo, unde odată ajuns vei fi fericit şi în viaţă şi după moarte, aşa cum îţi arată judecata. Lasă-i pe alţii să te dispreţuiască, socotindu-te neghiob, să te insulte, dacă vor; ba, pe Zeus, îndură cu curaj, chiar şi acea pălmuire ruşinoasă, căci nu ţi se va întâmpla nimic rău dacă eşti cu adevărat un om desăvârşit şi bun, care practică virtutea.[1]

Dar – pentru a lăsa exemple mai puţin elocvente – să citäm un singur pasaj din *Republica* absolut deconcertant.

[...] aşa fiind omul drept, el va fi biciuit, pus la cazne, înlănţuit, că i se vor arde ochii şi că, după ce va fi îndurat toate grozăviile, va fi tras în ţeapă.[2]

Iar dacă în faţa acestui text Acri scrie: „în acest loc este prevestit, în ascuns, Omul-Dumnezeu"[3], poate judeca oricine că nu o face fără temei. Iar omul de ştiinţă, ca simplu om de

---

[1] *Gorgias*, 527 b-d. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 393]

[2] Platon, *Republica*, II, 361 e - 362 a. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Republica*, vol. I, Ed. Teora, 1998, p. 197] [Textul italian pe care îl urmăreşte Reale are, „va fi răstignit" (*sarà crocifisso*) în loc de „va fi tras în ţeapă", *n.t.*]. Textul grec, pentru a fi exacţi, foloseşte termenul ἀνασχινδυλευθήσεται, care înseamnă „va fi tras în ţeapă". Cu toate acestea, traducerea lui Acri (şi a altora) prin „va fi răstignit" este plauzibilă. De fapt, în vremea lui Platon greci nu cunoşteau crucificarea în sens propriu, ci doar tragerea în ţeapă, care este tocmai acea formă de execuţie de la care derivă răstignirea. Pe de altă parte, evreii înşişi au introdus răstignirea în locul tragerii în ţeapă, prin romani. Însuşi *Lexicon Platonicum* al lui F. Ast (vol. I, p. 159) indică: ἀνασχινδυλεύω, *palo vel cruci affigo*.

[3] Acri, *Platone, Dialoghi*, p. 9.

știință, nu are instrumentele pentru a se pronunța favorabil, sau, mai degrabă, dacă se vrea, le are pentru a se pronunța împotrivă. Dar cel ce crede știe că Duhul suflă unde vrea. Atunci de ce să nu fi suflat și asupra grecului și păgânului Platon?

VI. COMPONENTA ETICO-RELIGIOASĂ A GÂNDIRII PLATONICIENE ŞI RAPORTUL EI CU PROTOLOGIA „ÎNVĂŢĂTURILOR NESCRISE"

Expunerea făcută de noi temelor şi doctrinelor esenţiale ale componentei etico-religioase din gândirea lui Platon se întemeiază în întregime pe opera scrisă. Am dorit să menţinem acest tip de expunere şi să arătăm abia la urmă legăturile ei cu protologia, cu scopul de a pune mai bine în lumină cele spuse de noi mai înainte, şi anume funcţia de culme a protologiei şi creionarea din ce în ce mai clară a coerenţei teoretice a gândirii lui Platon, a soliditătii liniilor de forţă ce unifică diferitele ei componente (care, aşadar, constituie un „sistem", în sensul precizat mai sus), dar numai dacă se consideră global şi în optică protologică aceleaşi tematici pe care Platon le-a tratat în largă măsură în scrierile sale.

Iată care sunt câteva puncte esenţiale, ce merită o atenţie mai aparte.

1) În primul rând, structura bipolară a întregii realităţi ne face să înţelegem în ce fel nu se poate restrânge şi limita la perioada dialogului *Timaios* compoziţia şi structura sintetică bipolară a sufletului şi, în mod special, tocmai a părţii sale raţionale. De fapt încă din *Republica* se poate vedea clar că Platon concepea sufletul tocmai în adevărata sa natură (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει), adică în dimensiunea raţională, ca un „amestec", respectiv ca ceva compus din multe elemente (σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν), şi în mod special ca un compus în funcţie de o frumoasă sinteză (καλλίστῃ συνθέσει). Evident,

deja în perioada scrierii *Republicii*, Platon considera numai această dimensiune raţională a sufletului ca fiind nemuritoare; de fapt pe aceasta o şi numeşte „de natură divină".[1]

2) În plus, începe să se reimpună o interpretare în sens protologic a marelui mit al „carului înaripat", prezentat de Platon ca imagine metafizică şi emblematică a sufletului.[2]

Dacă vizitiul „carului înaripat" reprezintă, fără îndoială, raţionalitatea sufletului în fundamentul său, cei doi cai care tind, potenţial, în două direcţii opuse şi pe care numai vizitiul îi poate stăpâni sau îmblânzi în mod ordonat, cu greu ar putea reprezenta sufletul concupiscent şi sufletul irascibil. Aceasta este interpretarea dată, de obicei, perechii de cai înhămaţi la „carului înaripat", şi aşa pare să fie la o primă vedere; dar asta nu explică o serie de elemente importante, care constituie adevărate anomalii şi care pot fi elucidate numai în contextul protologiei.

În primul rând, Platon concepe ca un „car înaripat" şi sufletul Zeilor; este clar însă că sufletele lor nu au nevoie de vreo componentă irascibilă ori concupiscentă, ce caracterizează, în schimb, sufletul uman.[3] În plus, dacă irascibilul şi concupiscentul constituie părţile muritoare ale sufletului, nu pot rămâne structural unite sufletului raţional în Hyperuraniu, adică în lumea inteligibilă.

În timpuri mai apropiate de noi, Robin a tras atenţia, cu pertinenţă, asupra acestor puncte, indicând în cei doi cai ce tind în direcţii opuse o imagine semniicativă a „unei diade a marelui şi micului" adică a „unei inegalităţi şi lipse de

[1] Cf. *Republica*, X, 611 b-c (de asemenea, IX, 589 c-d, 590 c-d.)
[2] *Phaidros*, 246 a sq.
[3] Cf. *Phaidros*, 246 a sq.

asemănare, o multiplicitate, un mai mult sau mai puţin".[4] Robin precizează, în plus, următoarele: „[...] această dualitate nu reprezintă un pericol în sine, atât timp cât inegalitatea este supusă ordinii: ea nu devine un pericol decât pentru sufletele în care această subordonare este distrusă, adică, în termeni mitici, din momentul în care vizitiul nu mai stăpâneşte caii; căderea sufletului, prin urmare, ţine de Necesitate (înţeleasă în sens de Principiu diadic) pentru că Necesitatea este un principiu al dezordinii. Astfel, cei doi cai din *Phaidros* par să reprezinte tocmai esenţa Alterităţii şi cauza necesară ce uneori este supusă raţiunii, alteori este în rebeliune faţă de aceasta".[5]

Interpretată astfel, componenta alogică exprimată prin dualitatea cailor devine întru totul coerentă cu principiile metafizicii generale, exprimând într-o manieră surprinzătoare şi cu adevărat eficace tocmai prezenţa şi funcţia Diadei în dimensiunea sufletească, în constituţia şi structura acesteia.[6]

3) Dar şi conceptul de virtute (ἀρετή) devine, din perspectivă protologică, destul de clar.

---

[4] L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1968[1], p. 134 sq.

[5] Robin, *La théorie...*, p.135.

[6] În opinia noastră, aceste idei ar trebui mult aprofundate. De fapt, precizarea lui Platon în privinţa perechii de cai a sufletului omenesc, arătând că unul este frumos şi bun, precum părinţii săi, iar celălalt este opusul său, asemenea părinţilor săi, devine foarte clară dacă este pusă în legătură cu *Timaios*, unde Platon vorbeşte de *Identitate* şi *Diferenţă* ca despre cele două din trei componente ale sufletului raţional, care derivă tocmai din Identitatea indivizibilă şi Identitatea divizibilă şi Diferenţa indivizibilă şi Diferenţa divizibilă. Această abordare, însă, ar cere o dezvoltare mai amplă; aici ne-am limitat să creionăm liniile de fond ale problemei.

Deja plecând de la *Gorgias*, Platon pune bine în lumină structura ontologico-axiologică a dreptăţii şi virtuţii, în general, ca *ordine* şi ca *armonie* (κόσμος, τάξις) a sufletului şi, apoi, ca depăşire a *dez-ordinii*, a *lipsei de regulă* şi a *excesului*, cu evidente aluzii la legăturile protoogice. Virtutea, precizează Platon, este o ordine, dusă în suflet, ce se aseamănă cu cea produsă de artizani (de „demiurgi"), care fac în aşa fel încât elementele asupra cărora operează să prindă o formă determinată, adaptând-o pe una la cealaltă, în manieră propice, până la obţinerea unui tot ordonat şi desăvârşit.

Să citim textul cu pricina:

> SOCRATE Dacă vei căuta bine, vei găsi. Să vedem dacă cercetând pe îndelete nu descoperim că a existat un asemenea om. Omul *virtuos*, să zicem, care rosteşte totul în vederea *binelui suprem*, va vorbi el la întâmplare, vreodată, *fără să-şi propună o anumită ţintă?*
>
> Va proceda ca şi ceilalţi oameni de meserie: când îşi concep lucrarea, urmărind să dea produsului lor *o anumită formă*, ei nu-şi aşează la întâmplare materialele de care dispun pentru opera lor. Priveşte, dacă vrei, pe pictori, arhitecţi, pe constructorii de vase, pe oricare vrei, cum *fiecare aşează într-o anumită ordine elementele* de care dispune şi cum le sileşte *să se potrivească şi să se îmbine între ele*, până ce totul se constituie într-o lucrare statornică şi bine armonizată. Şi ceilalţi oameni de meserie menţionaţi, care se ocupă cu trupul, pedotribii şi medicii, pun în ordine şi *armonie* trupul omenesc. Suntem de acord că este aşa sau nu?
>
> CALLICLES Fie aşa.
>
> SOCRATE *Nu este bună casa în care există ordine şi armonie, rea cea fără nicio ordine?*
>
> CALLICLES Ba da.
>
> SOCRATE La fel se întâmplă şi cu o navă?
>
> CALLICLES Desigur.

SOCRATE Şi despre corpurile noastre nu spunem acelaşi lucru?

CALLICLES Bineînţeles.

SOCRATE *Dar sufletul? Este el bun datorită dezordinii, sau datorită unei ordini şi armonii anumite?*

CALLICLES *Din cele dinainte rezultă şi valabilitatea acestei afirmaţii.*

SOCRATE Care este numele stării de *ordine* şi *armonie* a trupului?

CALLICLES Te referi, poate, la sănătate şi vigoare?

SOCRATE Întocmai. Dar a stării de *ordine* şi *armonie* a sufletului? Încearcă să găseşti şi să rosteşti şi numele acesteia.

CALLICLES De ce nu-l spui tu însuţi, Socrate?

SOCRATE Dacă preferi, am să-l spun eu. Iar tu, dacă ţi se pare că am dreptate, aprobă-mă, dacă nu, combate-mă, fără să eziţi. Eu consider că stării de ordine a trupului i se potriveşte denumirea de trup *sănătos*, de unde provin sănătatea trupului dimpreună cu celelalte *calităţi ale lui*. Este sau nu aşa?

CALLICLES Aşa este.

SOCRATE *Iar ordinii şi armoniei sufletului li se potrivesc nume de legiuit şi de lege, drept care oamenii sunt buni cetăţeni şi înţelepţi, ceea ce duce la dreptate şi înţelepciune.* Eşti de acord sau nu?

CALLICLES Fie.[7]

Puţin mai în faţă, filosoful nostru merge până acolo, încât face un apel destul de aluziv la „egalitatea geometrică", care este cu adevărat emblematică, datorită legăturii sale cu protologia, pe care o cunoaştem bine. Tocmai această egalitate este temeiul „legăturii" şi „comuniunii", sau „prieteniei"

[7] *Gorgias*, 503 d - 504 d. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, pp. 366-367]

universale; şi aşa cum egalitatea este o lege cosmică, în general, în mod analog aceasta este şi *temeiul virtuţii umane, în particular*.

Să citim respectivul text, cu adevărat important:

> Iată, deci, ce cred şi ce susţin eu că este adevărat. Dacă am dreptate, atunci de bună seamă cine vrea să fie fericit trebuie să dorească şi să practice *înţelepciunea*, iar de *nestăpânire* să fugim cu toţii, cât ne ţin picioarele, ferindu-ne cu cea mai mare grijă să ajungem a da socoteală; iar dacă ajungem totuşi în această situaţie, fie noi, fie unul dintre prietenii noştri, fie vreo persoană particulară, fie vreo cetate, neapărat să o facem, primindu-ne pedeapsa, dacă vrem să fim fericiţi. Acesta este, după mine, scopul pe care trebuie să-l avem în vedere cât trăim, depunând toate eforturile, atât noi, cât şi cetăţile, pentru ca cel ce tinde spre fericire să fie stăpânit de *dreptate* şi de *înţelepciune*, şi procedând astfel, *să nu îngăduie pasiunilor să se dezlănţuie, nici să încerce împlinirea lor*, ceea ce ar însemna un rău nemărginit şi un trai de om nelegiuit. Un asemenea ins nu poate fi *îndrăgit* nici de vreun om, nici de vreun zeu, căci nu-i este cu putinţă să se unească cu cineva, şi cine nu se poate uni, nu se poate împrieteni. Învăţaţii spun, Callicles, că Cerul şi Pământul, zeii şi oamenii *trăiesc în unire, prietenie, armonie, înţelepciune şi dreptate*, de aceea Universul acesta se numeşte *cosmos*, prietene, şi nu *haos*, şi nici *neînfrânare*. Sunt de părere că tu nu te gândeşti la acestea şi, deşi eşti atât de învăţat, nu-ţi dai seama că *egalitatea geometrică* (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική) *are mare putere şi printre zei şi printre oameni. Tu crezi că trebuie cultivate excesele, dar de geometrie nu te preocupi*.[8]

---

[8] *Gorgias*, 507 c - 508 a. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 370] A se vedea, în privinţa aceasta, cele spuse de noi în Introducerea şi comentariul la *Gorgias*, Editrice La Scuola, 1985², p. LI sqq. şi p. 173, care trebuie legate de ceea

Iar în *Republica*, după cum vom vedea, această *ordine* (această *egalitate geometrică*, deci proporţionalitate) va fi explicată, prin formulări fără echivoc, drept o realizare *a unităţii-în-multiplicitate*, adică a Unului-în-multiplu, ce poate fi interpretată şi înţeleasă bine numai în sens protologic şi henologic.

Aşadar, structura vieţii rezultă a fi corespondentul exact, în plan etic, al structurii metafizice a întregii realităţi. A face ordine în dezordine înseamnă, la orice nivel (deci şi la nivel etic), a aduce unitatea în multiplicitate. Ca atare, tocmai aceasta implică suprema cunoaştere a Binelui (adică a Unului), şi tot ea este „forma" de care se vorbeşte în *Gorgias*, care trebuie să fie aşezată în realitatea morală, pentru a produce o ordine adecvată.[9]

4) Însăşi marea metaforă etică a „fugii de lume" primeşte un ascuţiş teoretic din perspectivă protologică.[10]

„Fuga de lume" este *fuga de rău*. Or, Platon leagă răul tocmai de Diadă, precum am precizat deja. Astfel, fuga de lume şi de rău, obţinând virtuţi (dreptate, sfinţenie, înţelepciune), înseamnă a se sustrage de sub preeminenţa Principiului antitetic (multiplicitatea, dezordinea) şi a opta în favoarea Principiului Binelui (adică a Unului) în toate sensurile. Înseamnă, cu alte cuvinte, *a întemeia pe baza acestei legături bipolare centrate asupra preeminenţei Binelui-Unu toată viaţa* şi a conduce, în consecinţă, toate activităţile umane.

---

ce spunem acum şi, îndeosebi, de importantele analize ale lui Krämer, la locul indicat în nota următoare.

[9] Pe această temă, fundamentală este cercetarea făcută de Krämer în *Arete*..., pp. 57-83.

[10] Vezi supra, p. 268 sqq.

5) De asemenea, celebra doctrină a „asimilării de către Zeu" asumă, în perspectivă protologică, determinarea conceptuală cea mai pertinentă. Asimilarea de către Zeu înseamnă, de fapt, a face ordine în viaţă, aşezând în realitate, după cum precizează Platon, în *Republica*, ordinea acelor realităţi care sunt mereu în acelaşi fel, care sunt structurate potrivit unui raport numeric în sens grec (κατὰ λόγον). De fapt, tocmai structura *logos-arithmós* este cea care poate aduce ordine în dezordine, măsură în nemăsurat, adică unitate-în-multiplicitate.[11]

Or, Demiurgul, adică Zeul suprem, este acela care poartă ordine în dezordine, legând Unul şi Multiplul într-un fel mai bun, după cum am precizat deja.

Prin urmare, Măsura supremă a tuturor lucrurilor este Binele ca Unu, iar acesta este Divinul, în sens impersonal, adică regula supremă căreia i se supune însuşi Zeul (Demiurgul, Zeul persoană). Dar Zeul-persoană este Acela care realizează Măsura *în sens personal*. Omul trebuie să-l imite pe cât posibil, căutând, ca şi Acesta, să realizeze într-un fel mai bun în viaţa sa, atât cea personală, cât şi cea publică, şi în general în toate acţiunile sale, tocmai *unitatea-în-multiplicitate*.[12]

6) Chiar şi doctrina Erosului descoperă puternice legături cu protologia, sub diferite aspecte.

În primul rând (pentru a ne limita doar la o serie de legături esenţiale) arătăm faptul că părinţii din care s-a născut Eros, adică natura sintetică şi mediatoare a lui Eros însuşi, rezultă a fi cu adevărat emblematici.[13] Mama lui Eros, care este

[11] Cf. *Republica*, VI, 500 b sqq., vom reproduce pasajul mai jos, la p. 411.
[12] Vezi Reale, *Platone...*, p. 620 sqq.
[13] Cf. *Banchetul*, 203 b sqq.

Penia, zeiţa sărăciei, simbolizează Diada (una din explicaţii): este, de fapt, acea forţă care, în acelaşi timp rezultă a fi în lipsă de ceva şi aspirând spre ceva (deci – putem spune – să fie de-limitată şi de-terminată şi, de aceea, uni-ficată); şi tocmai din acest motiv, în ziua în care se sărbătorea ziua de naştere a Afroditei, Penia a reuşit să-l prindă pe Poros şi să se unească cu acesta, fiind fecundată de el. În schimb, tatăl Poros corespunde Principiului de-terminant şi de-limitant, deci uni-ficant (tocmai ca o explicaţie a sa). Iar natura sintetic-dinamică şi mediatoare a lui Eros, care tinde mereu spre achiziţii noi şi mai mari, *exprimă raportul bipolar şi dinamic ce caracterizează întreaga realitate* (deci, omul în mod particular); de aceea exprimă tendinţa crescândă la toate nivelele Multiplicităţii fecundate spre Principiul Binelui (şi, deci spre Unitate), care se realizează la nivelele respective, prin reproducerea sa perpetuă, şi în acest fel prin actualizarea stabilităţii permanenţei fiinţei.

Amintim – cel puţin – că Platon, prin extraordinara sa abilitate de a nu spune niciodată explicit adevărurile ultime şi de a le comunica prin aluzii puternice, în *Banchetul* pune în gura lui Aristofan (deci o prezentare a celor mai *serioase* lucruri printr-o propunere *jucăuşă* de comedie) afirmaţia că esenţa iubirii constă în a face „*unu din doi*", ca să însănătoşească, în acest fel, natura omenească în privinţa lipsurilor sale, deci ca „să întărească într-*o unitate*" oamenii, în aşa fel, încât doi, cum sunt (în diferite feluri) să fie *unu*. Aceasta este o formulare cu adevărat superbă şi, din punct de vedere artistic, magnifică, a combinaţiei emblematice a Diadei şi a Unului, prezentată pe tonul jucăuş al comediei şi pusă în gura unuia din cei mai mari autori de comedii ai Greciei. Tocmai prin culori aristofanice, prezentate într-o manieră superbă, Platon prezintă mitic modul originar de a fi al oamenilor, în formă de sferă, adică de cupluri unite într-o unitate ca *întreg*, tăiată apoi de Zei pentru a

limita puterea şi vigoarea lor excesivă. Ca o consecinţă a acestui fapt, fiecare „jumătate" derivată din tăierea întregului caută să-şi regăsească „jumătatea" şi să se reunească cu ea pentru a reveni la originara „întregime". De aceea, iubirea omenească se manifestă ca *tendinţă a Dualităţii (a Diadei)* către *Întregime (adică Unitate)*. Prin urmare, iubirea este o tendinţă spre Unu la toate nivelele, până la cel mai înalt.[14]

7) În fine, cu ajutorul protologiei a câştigat o explicaţie adecvată şi teza platoniciană potrivit căreia Frumosul este singura dintre Idei care a avut privilegiul de a fi „vizibilă". De fapt, pentru că Frumosul, asemenea Binelui, *este un mod de manifestare a Unului, prin ordine şi măsură, de aici rezultă că Frumosul ne face să vedem Unul în raporturile sale proporţionale şi numerice prin care se manifestă*, atât la nivel inteligibil, cât şi în dimensiunea sensibilului „vizibil".

Frumosul atrage prin ceea ce este, iar de la armonia sensibilă înalţă la cea inteligibilă, prin toate nivelele.

Prin urmare, prin intermediul Frumuseţii, Unul însuşi atrage *făcându-se „văzut"* în rapoartele de proporţie, ordine şi armonie. Tocmai în acest fel face să renască aripile sufletului, pentru a-l readuce la nivelele cele mai înalte, adică pentru a-l reconduce acolo de unde a coborât.[15]

---

[14] Cf. *Banchetul*, 189 c - 193 d. Vezi „Eros şi protologia", în volumul nostru *Per una nuova interpretazione di Platone* (1990).

[15] Cf. *Phaidros*, 250 c sqq.

SECȚIUNEA A PATRA

COMPONENTA POLITICĂ A PLATONISMULUI ŞI LEGĂTURILE ACESTEIA CU PROTOLOGIA „ÎNVĂȚĂTURILOR NESCRISE"

οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

Cred că sunt unul dintre puținii atenieni de astăzi, ca să nu zic singurul, care are înțelegerea adevăratei arte politice și a punerii ei în practică.

Platon, *Gorgias*, 521 d

I. IMPORTANȚA ȘI SEMNIFICAȚIA COMPONENTEI POLITICE A PLATONISMULUI

1. Afirmațiile *Scrisorii a VII-a*

Componenta politică a platonismului a fost înțeleasă, în deplina sa relevanță și în dimensiunea sa completă, abia în secolul nostru. În primul rând, s-a acceptat autenticitatea *Scrisorii VII*[1], în care Platon ne spune deschis, schițându-și autobiografia, că *politica a fost pasiunea dominantă a vieții sale*. Mai apoi, Wilamowitz - Moelendorff, în biografia sa devenită clasică[2], a confirmat, pe baza conținutului *Scrisorii a VII-a*, că de-a lungul vieții sale Platon a alimentat această pasiune. În fine, Jaeger a făcut pasul decisiv: el a încercat să demonstreze (și chiar a reușit, cu unele exagerări) că problema politică nu reprezintă numai interesul focal al *omului* Platon, *ci substanța însăși a filosofiei platoniciene*.[3] La această teză au aderat și alți cercetători.[4]

---

[1] În privința *Scrisorilor* trimitem cititorul la două volume: unul deja clasic, G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1938 (1967²) și unul recent, M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970. Pentru un studiu detaliat al *Scrisorii a VII-a* vezi L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966 (cf. bibliografia în vol. X).

[2] U. von Wilamowitz - Moellendorf, *Platon*, Berlin 1959⁵ (prima ediție datează din 1918).

[3] Jaeger, *Paideia*, II, pp. 129-647.

[4] Amintim în special K. Hildebrandt, *Platon*, Berlin 1933. Nu au legătură cu acest curent exegetic volumele venite din Anglia și America, ce polemizează intens împotriva lui Platon, considerându-l dușmanul democrației, precum cele ale lui K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, London 1945 (cu mai multe reeditări) și A. H. S. Crossman, *Plato Today*, New York 1937 (împotriva acestei teze vezi R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge [Mass.] 1953).

Socrate nu a luat parte în mod activ la viaţa politică: şi nici nu simţea nevoia de a se ocupa de aceasta, ci o considera drept ceva contrar naturii sale. Platon, în schimb, fie prin originile sale nobile, fie prin tradiţie familială, fie dintr-o vocaţie intimă şi spirituală, s-a simţit atras de viaţa politică încă din tinereţe. Iată afirmaţiile explicite din *Scrisoarea a VII-a*:

> Încă tânăr fiind, am avut şi eu, ca mulţi alţi tineri de vârsta mea, aceleaşi ambiţii. În cazul meu, mă gândeam că *de îndată ce voi deveni propriul stăpân*, voi şi păşi în rândul acelora care se ocupă de treburile Cetăţii *pentru a-mi aduce contribuţia la viaţa publică*.[5]

Dar corupţia profundă a oamenilor şi guvernelor, a obiceiurilor acestora, cât şi a legilor înseşi pe care el le-a descoperit a fi nedrepte atât în Atena, cât şi aiurea, l-au ţinut departe de participarea la viaţa politică. Iată concluziile sale:

> Văzând eu toate acestea şi observându-i pe bărbaţii care conduceau viaţa publică, care formau legi şi vegheau la păstrarea tradiţiei, cu cât mai mult se prelungeau constatările mele, odată cu vârsta câştigam şi maturitate. Cu atât mai grea, aşadar, mi se părea sarcina de a conduce un stat. Fără concursul unor oameni devotaţi cauzei, al unor prieteni de nădejde, consideram o asemenea întreprindere de nerezolvat. Dar asemenea oameni nu erau uşor de găsit. Statul nostru trecea printr-o criză a obiceiurilor şi a rânduielilor strămoşeşti. Pe de altă parte, a le repune cu uşurinţă în drepturi, nici aşa ceva n-ar fi fost bine. Legile scrise de odinioară şi cutumele erau într-o continuă decădere, aşa încât eu, la început plin de însufleţire să fac o carieră politică, până la sfârşit stăteam la îndoială, pus în faţa unor asemenea stări de lucruri, a unor acţiuni lipsite de orice rost. Cu

[5] *Scrisoarea a VII-a*, 324 b-c. [trad. rom. de Adelina Piatkowski, *Scrisori*, Ed. Humanitas, 1997, p. 88]

toate acestea, n-am încetat să reflectez în ce fel, în asemenea împrejurări şi în întreaga cârmuire a statului s-ar fi putut aduce îmbunătăţiri. *Pentru a trece la fapte concrete, aşteptam prilejul potrivit, până când, în cele din urmă, am ajuns la concluzia că toate statele existente sunt rău conduse. Statutul lor de drept, afară doar de cazul când, ca prin miracol, a fost îmbunătăţit prin grija proniei, se află într-o stare deficitară. Spre cinstea Filosofiei, este de datoria mea să afirm că numai cu ajutorul ei pot fi stabilite dreptnrile politice şi civile; neamurile omeneşti nu vor fi scutite de calamităţi mai înainte ca adevăraţii filosofi, în toată puterea cuvântului, să preia puterea în stat sau tagma conducătorilor de stat, printr-o minune divină, să devină adepta Filosofiei.*[6]

După cum ne spune, în continuare, aceasta este convingerea la care a ajuns Platon în anii în care a venit pentru prima dată în Italia, adică pe la vârsta de patruzeci de ani, în momentul scrierii dialogului *Gorgias*. Acest dialog, care reprezintă o explozie de misticism, conţine în paginile sale şi o explozie de pasiune politică şi *proclamare a unei noi concepţii asupra politicii*.[7] Arta politică şi concepţia despre Stat trebuie redimensionate în funcţie de instanţele socratismului. În timp ce vechia politică şi vechiul Stat dispuneau prin „retorică" (în sensul clasic pe care îl cunoaştem) de instrumentul lor cel mai puternic, noua şi adevărata politică şi noul Stat vor trebui să aibă, în schimb, filosofia ca cel mai puternic instrument al lor, *pentru că aceasta reprezintă unica şi sigura cale de acces la valorile de dreptate şi de bine, care sunt adevărata bază a oricărei politici autentice şi, deci, a adevăratului Stat.* De aceea Platon nu ezită să pună în gura lui Socrate (cu care se identifică deja) această sfidare:

---

[6] *Scrisoarea a VII-a*, 325 c - 326 b. [trad. rom. pp. 90-91]

[7] Pentru o aprofundare a acestei interpretări a dialogului *Gorgias* trimitem la ediţia noastră, şi în special la Introducere, pp. XI-LVIII.

> Cred că sunt unul dintre puținii atenieni de astăzi, ca să nu zic singurul, care are înțelegerea adevăratei arte politice și a punerii ei în practică.[8]

2. Diferența dintre concepția platoniciană asupra politicii și cea modernă

Este clar, prin urmare, din cele văzute până acum, că în întreaga operă a lui Platon „filosoful" se dorește a fi o operă „politică" în sensul menționat. Pe de altă parte, înseși titlurile dialogurilor de după *Gorgias* confirmă acest lucru: capodopera centrală a gândiri platoniciene este *Republica*, între dialogurile dialectice se află *Omul politic*, iar ultima scriere vastă la care a lucrat Platon în anii bătrâneții sunt *Legile*. De altfel, sunt binecunoscute încercările lui Platon, pe lângă tiranii din Siracuza, Dionysios I și Dionysios II, de a realiza idealurile politice pe care le-a elaborat[9]; nu i-a fost suficient să contemple Adevărul și să conducă Academia: era profund convins că Adevărul și Binele contemplate ar trebui să fie coborâte în realitate pentru a o face mai bună, ar trebui să devină politic active (dar despre asta vom discuta mai încolo).

Înainte de studierea reconstrucției Cetății, gândită de Platon, este indispensabil să ne lămurim puțin asupra diferenței radicale dintre concepția platoniciană asupra politicii și concepția modernă, cu scopul de a evita o serie de confuzii.

Platon este ferm convins că orice formă de politică, pentru a fi astfel în mod autentic, trebuie să *țintească spre binele omului*; însă,

---

[8] *Gorgias*, 521 d. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 387]

[9] Platon ni le descrie, tocmai în *Scrisoarea a VII-a*; vezi mai sus nota biografică, p. 17 sqq.

din moment ce omul este, în mod fundamental, *sufletul său*, în timp ce trupul său nu este decât larva sa trecătoare și fenomenică, e clar că adevăratul bine al omului este binele spiritual.[10]

În asta constă diferența dintre politica adevărată și cea falsă: politica adevărată trebuie să se ocupe de „îngrijirea sufletului" (îngrijirea omului adevărat), în timp ce politica falsă se ocupă de trup, de plăcerile acestuia și de orice ține de dimensiunea neautentică a omului. Și, fiindcă nu există alt mijloc pentru „îngrijirea sufletului" decât filosofia, de aici rezultă identificarea politicii cu filosofia, precum și identificarea (considerată atât de paradoxală, dar atât de evidentă în context platonician) a omului politic cu filosoful.[11]

Pe de altă parte, la aceste concluzii nu duceau numai presupozițiile sistemului platonician: grecul a fost mereu convins (cel puțin până în epoca lui Platon și Aristotel) că Statul și legea Statului constituie paradigma oricărei forme de viață, cum știm deja; individul era, esențialmente, cetățean, iar valorile și virtuțile omului erau valorile și virtuțile cetățeanului: polisul era orizontul absolut, nu doar relativ, al omului. De aceea, dacă se adaugă și asta la elementele studiate mai devreme, se va înțelege în ce fel concluziile la care a ajuns Platon sunt de-a dreptul inevitabile.

Concepția noastră politică este opusul celei platoniciene. Statul a renunțat de ceva vreme să fie izvorul *tuturor* normelor care ordonează viața individului, pentru că „individ" și „cetățean" au încetat să se identifice. În plus, Statul a renunțat de ceva vreme să își atribuie sfera vieții interioare a cetățenilor, de care se preocupa Platon cel mai mult, lăsând conștiinței individuale deciziile libere relativ la această sferă. De asemenea,

---

[10] Cf. *Gorgias*, *passim*.

[11] Vom vedea că Platon proiectează Statul său ideal, în *Republica*, tocmai după modelul sufletului.

astăzi economia şi aspiraţia comună la bunăstare condiţionează atât de radical practica şi teoria politică, încât acestea, adesea se limitează la a dori să fie tocmai acel sistem de sporire a bunurilor şi bunăstării materiale în care Platon vedea izvorul tuturor relelor.[12] Noi suntem, prin urmare, fiii lui Machiavelli, iar în anumite privinţe l-am depăşit şi pe Machiavelli: *realismul* nostru *politic* reprezintă răsturnarea cea mai radicală a acelui *idealism politic* pe care l-a teoretizat Platon.

Aceste observaţii, pe care le-am făcut la nivelul analizei de structură, deci fără a face judecăţi de valoare, sunt menite să contribuie la situarea istorică a concepţiei platoniciene, dar doresc, de asemenea, să ridice un dubiu critic. Cu siguranţă, Platon era condiţionat în două sensuri: de presupoziţiile sistemului său şi de o viziune istorico-socio-culturală determinată asupra Statului, de nerepetat şi una şi alta. Cu toate acestea, dincolo de respectivele condiţionări, el a arătat un adevăr care astăzi, mai mult ca oricând, sună ca un avertisment: o politică ce renunţă, în viaţa comunitară obişnuită a oamenilor, la instanţele dimensiunii spiritului şi se structurează aproape exclusiv potrivit legilor dimensiunii materiale a omului nu poate rezista: exigenţele spiritului, negate sau ignorate, se vor întoarce să se impună mai repede sau mai târziu.

Dar să trecem la o clarificare mai precisă a acestor concepte.

[12] Cf. *Phaidon*, 66 c; *Republica*, IV, 421 e - 422 a.

II. *REPUBLICA* SAU EDIFICAREA STATULUI IDEAL

1. Perspective de lectură a *Republicii*

Precizările pe care tocmai le-am făcut ar trebui să ne ofere perspectiva corectă asupra lecturii *Republicii*, adică asupra acelei capodopere care constituie, în multe privinţe, *summa* platonismului. A ne întreba, cum au făcut unii, dacă este vorba de o operă cu caracter politic sau etic nu înseamnă decât a ne pune o falsă problemă, care se naşte, cum am arătat, dintr-un fel specific vremurilor moderne de a înţelege politica şi etica, dar care nu-i este propriu nici lui Platon, nici grecilor din perioada clasică. Tocmai aceste probleme prost puse au fost acelea care au întârziat atât de mult recuperarea şi valorizarea componentei politice a platonismului.

Să citim, pentru a exemplifica şi clarifica mai bine, ceea ce am formulat, la nivel general, în paragraful precedent, câteva afirmaţii făcute de unul din cei mai mari platonişti moderni, care clarifică destul de bine termenii problemei pe care o dezbatem: „S-a pus întrebarea, uneori, dacă *Republica* ar trebui considerată o contribuţie în câmpul eticii, sau politicii. Obiectul său este «dreptatea» sau «Statul ideal»? Răspunsul este că din punctul de vedere al lui Socrate sau al lui Platon nu există distincţie, decât ca simplă convenienţă, între morală şi politică. Legile dreptului sunt aceleaşi pentru clase şi cetăţi, ca şi pentru indivizi. *Dar trebuie adăugat că aceste legi sunt, înainte de toate, legi privind moralitatea personală; politicul se întemeiază pe etic, nu eticul pe politic.* Problema fundamentală ridicată de *Republica* şi la care se răspunde la sfârşitul

dialogului este *strict etică*."[1] De asemenea: „*Republica*, ce începe cu observațiile unui bătrân la apropierea morții și asupra fricii de ceea ce poate urma morții, și se încheie cu mitul judecății finale, are ca temă centrală una mai intimă decât forma cea mai bună de guvernare, sau cel mai bun sistem de reproducere; tema ei este: cum devine cineva demn sau nedemn de mântuirea veșnică? Oricum ar fi considerată, lucrarea este puternic orientată spre lumea de «dincolo». Omul are un suflet ce poate atinge fericirea veșnică, și tocmai această fericire trebuie cucerită în această viață. Instituțiile sociale sau educația care îl ajută să facă această cucerire sunt instituțiile și educația dreaptă; orice altceva este nedrept. «Filosoful» este omul care a găsit calea ce duce la această fericire."[2] Se poate observa că astfel de judecăți (care, într-o formă sau alta, au dominat exegeza până la jumătatea secolului nostru) se contrazic singure. La începutul pasajului reprodus aici, se recunoaște că pentru Socrate și Platon „nu există distincție" între etică și politică, ceea ce deja ar putea să dea peste cap concluziile lui Taylor, sau cel puțin ar putea duce la recunoașterea faptului că *Republica* este o operă în aceeași măsură *politică* și *etică*. Dar iată ce este constrâns să recunoască același cercetător: „În același timp, însă, niciun om nu trăiește în sine și pentru sine, iar omul care progresează spre fericire va fi *animat de un spirit misionar pentru întreaga comunitate*. De aceea, filosoful nu poate fi drept față de sine însuși, *fără să fie un rege-filosof; nu poate să obțină mântuirea fără să ofere aceasta societății sale*. Acesta este modul în care *Republica* concepe relația dintre etică și știința Statului".[3] Asta înseamnă că *Republica*, tocmai prin faptul că este o

[1] A. E. Taylor, *Platon*, p. 412 sqq.
[2] Taylor, *Platon*, p. 413 sqq.
[3] Taylor, *Platon*, p. 414.

operă cu caracter etic, trebuie să fie una cu caracter politic, căci, pentru Platon, omul nu se poate dezvolta *etic*, dacă nu se dezvoltă *politic*, din moment ce el încă nu concepe omul (după cum am arătat) ca „individ" distinct de „cetățean", adică membru al unei societăți politice. (De altfel, însuşi Jaeger, care a propus recitirea întregului Platon în cheie politică, a demonstrat că „politica" platoniciană nu este altceva decât aceasta şi că Statul lui Platon nu este altceva decât imaginea mărită a omului: a forma adevăratul Stat, pentru Platon, înseamnă a forma adevăratul om[4]).

La fel de dăunător pentru înțelegerea *Republicii* şi a spiritului care animă acest dialog se dovedeşte a fi un alt tip de probleme. Ne referim la problemele ridicate de acele interpretări pe care le putem numi „politiciste", care au recunoscut, într-adevăr, natura politică a discursului platonician, dar l-au înțeles prin prisma categoriilor politicii moderne, luate drept canoane pentru exegeză, pentru evaluare critică şi exprimare a unor judecăți de valoare.[5] Aceste interpretări cad în aceeaşi eroare ca şi cele menționate deja, întrucât consideră că „Statul" şi „Politica" pot avea doar accepțiunea pe care le au astăzi, şi în plus falsifică într-un mod mult mai grav natura discursului lui Platon, reducându-l la o dimensiune mai restrânsă, după cum vom vedea îndată.

S-a vorbit, de exemplu, de un „comunism" şi de un „socialism" platonician, mai ales legat de necesitatea de a pune în comun toate bunurile (inclusiv copiii şi femeile), proclamată de Platon pentru acea clasă menită să apere Statul, în timp ce aceste doctrine platoniciene au numai tangențe accidentale cu comunismul, iar fundamentele lor

---

[4] Jaeger, *Paideia*, II, *passim*.

[5] Vezi în special operele lui Popper şi Crossman, citate la nota 4 a capitolului precedent.

teoretice şi motivaţiile spirituale nu au de-a face cu comunismul modern, după cum vom vedea.

Din contră, n-au lipsit nici încercările, mai ales în Germania, de a regăsi în *Republica*, trăsături tipice ale nazismului.

Într-un asemenea climat s-a născut celebra lucrare a lui Popper (de largă circulaţie în ţările anglo-saxone), în care concepţia despre Stat a lui Platon este calificată nu doar ca fiind conservatoare şi reacţionară, ci chiar puternic totalitară, iar Platon este declarat a fi primul mare duşman al societăţii deschise (triada popperiană a marilor inamici ai „*societăţii deschise*" este constituită, pe lângă Platon, din Hegel şi Marx), adică a acelei societăţi ce se bazează pe alegerea liberă şi pe deciziile libere ale indivizilor, a societăţii deschise a viitorului, capabilă, prin raţiune, să îşi taie drum prin necunoscut şi nesigur şi să-şi construiască propria siguranţă şi libertate. Platon, în schimb, ar fi apologetul unei „*societăţi închise*", rigidizate în structuri imobile, şi în care instituţiile (aici sunt incluse şi castele) sunt tabu. Prin urmare, statul platonician ar fi *negarea libertăţii*. Pe scurt, Platon ar fi duşmanul societăţii democratice şi al democraţiei.

Din lucrarea lui Popper a luat naştere o întreagă literatură şi nu puţini au fost cercetătorii care, contrazicând interpretarea totalitaristă a lui Platon, subliniază elemente de spirit liberal şi democratic prezente în opera scrisă a filosofului nostru.[6]

După cum se poate vedea, dacă citim *Republica* în funcţie de categoriile ideologiilor politice moderne putem găsi orice şi opusul a orice, fie totalitarism (de dreapta sau de stânga) fie negaţia acestuia: este cert, în orice caz, că, în acest

[6] Vezi în special lucrarca lui Levinson, *In defense of Plato*, şi eseurile a diferiţi autori culese şi publicate de R. Bambrough, *Plato, Popper and Politics*, Cambridge - New York 1967.

fel, se trădează semnificația cea mai autentică a discursului politic al lui Platon, care nu este doar ideologie, ci este mai ales filosofie, metafizică și chiar escatologie a Statului.

Prin urmare, perspectiva corectă de lecturare a *Republicii*, odată eliberat terenul de echivocurile pomenite, rămâne cea arătată mai sus: *Platon dorește să cunoască și să formeze Statul perfect pentru a cunoaște și a forma omul perfect.*

Omul este sufletul său, a spus Socrate.[7] Iar Platon reia această afirmație nu doar în dialogurile „mistice", ci o duce la consecințele sale ultime tocmai în *Republica*: Statul, cum vom vedea, este sufletul mărit, iar între suflet și Stat vom vedea că se stabilește această corelație: dacă este adevărat că statul este o proiecție a sufletului mărit, este la fel de adevărat că, la sfârșit, va rezulta că locul autentic al adevăratului Stat și al adevăratei politici este tocmai sufletul, iar adevărata Cetate va fi „cetatea interioară", care nu este în afara omului, ci în *lăuntrul său.*[8]

2. Statul perfect și tipul de om ce-i corespunde

Problema de la care pornește Platon pentru construirea Statului său ideal provine din nevoia de a da un răspuns definitiv criticilor dizolvante pe care sofistica (în special curentul său degenerat, al oamenilor politici sofiști, al cărei exponent este Thrasymachos, ce figurează, în mod emblematic, între personajele *Republicii*) le-a îndreptat împotriva dreptății, și despre care am vorbit deja la locul potrivit.[9] Niciunul din argumentele tradiționale nu era în măsură să răspundă acestor critici pentru că niciunul nu atingea

[7] Vezi volumul I, întreaga secțiune dedicată lui Socrate.

[8] Vezi infra, p. 358 sqq.

[9] A se vedea volumul II, p. 101 sqq.

problema esențială. Iată, deci, necesitatea de a pune problema într-un mod radical și de a răspunde la aceasta într-un mod la fel de radical: *ce este* dreptatea (care este natura sau esența ei)? Ce *valoare* are ea pentru om? Dreptatea are o validitate interioară, sau doar una utilitară, exterioară, convențională și legalistă?

Or, tocmai pentru că dreptatea își găsește locul în individ ca și în Stat, în primul în mic, iar în al doilea în mare, va trebui căutată acolo unde se găsește în formă mărită, tocmai pentru a o înțelege mai bine, și acolo unde se găsește în formă mică. Iată pasajul în care Platon exprimă acest concept care constituie una din principalele chei de lectură a întregii *Republici*:

„Cercetarea de care ne apucăm este pe măsura unui om cu vederea ascuțită iar nu rea, cred eu. Or, fiindcă noi /în această privință/ nu suntem prea grozavi, cred că ar trebui să cercetăm în felul următor: să zicem că i s-ar da cuiva, *care nu vede prea bine*, să citească de departe niște litere mici și apoi altcineva ar băga de seamă că aceleași litere se găsesc și în alt loc, dar mai mari și pe un fond mai întins. Mare noroc ar fi pentru oamenii aceia să le citească mai întâi pe cele mari, iar apoi să le examineze și pe cele mici, dacă s-ar întâmpla să fie aceleași litere!"

„Bineînțeles – vorbi Adeimantos. Dar ce are aceasta asemănător cu cercetarea legată de dreptate Socrate?"

„Am să-ți spun – am vorbit eu. Nu afirmăm că există dreptate și în cazul unui singur om, dar și în cazul unei cetăți întregi?"

„Firește" – răspunse el.

„Dar nu este mai mare o cetate decât un singur om?"

„E mai mare" – zise.

„Probabil, dar, că într-un loc mai mare ar încăpea mai multă dreptate și ar fi mai ușor de înțeles. Deci, dacă vă este

pe plac, să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăţi. Şi apoi să o privim şi în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfăţişarea celui mai mic."

„Mi se pare că vorbeşti bine" – spuse el.

„Aşadar – am zis eu – dacă am privi cu mintea apariţia unei cetăţi, am putea vedea cum se naşte şi dreptatea şi nedreptatea ei?"

„Şi încă cum!"

„Dar oare, întâmplându-se aceasta, n-ar fi nădejde mai bună să vedem şi ceea ce căutăm?"

„Întru totul."

„S-ar zice că e cazul să pornim! Mi se pare că nu puţină treabă ne stă înainte. Uitaţi-vă!"

„Am luat noi seamă, – zise Adeimantos – dar tu să nu faci altminterea!"[10]

Cum şi de ce se naşte Statul?

Pentru că niciunul dintre noi nu este „autarhic", adică nimeni nu este suficient pentru sine însuşi.[11] Rădăcina Statului se găseşte, deci, în nevoia noastră. Iar nevoile noastre sunt variate, astfel încât fiecăruia dintre noi îi sunt de trebuinţă nu un om sau o mână de oameni, ci mulţi alţii care să se îngrijească de aceste nevoi. În acest mod, se nasc diferitele profesii, pe care doar oameni diferiţi le pot îndeplini. De fapt, niciun om nu se naşte complet asemănător cu alţii, ci cu diferenţe naturale şi, deci, gata să îndeplinească sarcini diferite.[12]

Însă Statul, pe lângă clasele ce se ocupă de profesiile din timp de pace, care doresc să satisfacă nevoile esenţiale ale

---

[10] *Republica*, II, 368 c - 369 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere* IV, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 134-135]

[11] Cf. *Republica*, II, 369 c.

[12] Cf. *Republica*, II, 369 c sqq.

vieții, are nevoie și de o clasă de apărători și de războinici. De fapt, odată cu creșterea nevoilor, Cetatea trebuie să anexeze noi teritorii sau, pur și simplu, să se apere de cei care ar dori, din același motiv, să acapareze teritoriile ce-i aparțin.[13] Or, apărătorii cetății, din același motiv pe care l-am discutat, trebuie să fie bine echipați, în special cu o fire anume, pentru a-și putea îndeplini sarcina cum se cuvine: apărătorul va trebui să fie precum un câine de rasă bună, dotat cu blândețe și asprime; va trebui să fie agil și puternic fizic, irascibil și valoros și iubitor de cunoaștere în suflet.[14] În plus, dacă pentru prima clasă de cetățeni nu era necesară o educație specială, profesiile obișnuite fiind ușor de învățat, pentru clasa de apărători ai cetății este indispensabilă o educație făcută cu multă grijă. Cultura (poezia și muzica) și gimnastica vor fi instrumentele cele mai potrivite pentru educarea trupului și sufletului apărătorului. Aceasta este vechea *paideia* greacă, pe care Platon, însă, o reformează într-o direcție anume.[15] Poezia din care se va hrăni sufletul tinerilor în Cetatea ideală va trebui curățată de tot ceea ce este moralmente indecent sau nepotrivit și de tot ceea ce este fals, mai ales în ce privește legendele despre Zei.[16] La fel, în ce privește muzica, se vor elimina armoniile moi, care efeminează sufletul, și se vor păstra numai acelea care pot insufla curaj în război și spontaneitate în lucrările păcii; astfel, se vor alege doar ritmurile potrivite și simple.[17] Chiar și gimnastica trebuie să fie potrivită și simplă, și nu trebuie să se cadă în niciun fel de exces.[18] Ea va urmări educația

[13] Cf. *Republica*, II, 373 c sqq.
[14] Cf. *Republica*, II, 375 a sqq.
[15] Cf. *Republica*, II, 376 d sqq. și III *passim*.
[16] Cf. *Republica*, II, 377 b; III 398 a.
[17] Cf. *Republica*, III, 398 c sqq.
[18] Cf. *Republica*, III, 403 c sqq.

sufletului, pentru că sufletul bun, cu „virtutea" sa, poate face şi trupul bun, iar nu invers.[19] Scopul ultim al gimnasticii va trebui să fie nu doar întărirea trupului, ci şi întărirea acelui element al sufletului nostru din care izvorăşte curajul.[20] Prin urmare, educaţia muzicală formează şi întăreşte partea raţională a sufletului, educaţia fizică, prin trup, formează şi întăreşte partea irascibilă a sufletului; una şi cealaltă împreună produc acordul şi armonia perfectă în om.

Distincţia claselor nu a ajuns încă la capăt. De fapt, între apărători va trebui să se facă distincţia între cei ce trebuie să *asculte* şi cei ce vor trebui să *comande*. Aceştia din urmă vor fi conducătorii Statului, şi vor trebui să fie tocmai aceia care au iubit cel mai mult Cetatea şi care de-a lungul întregii vieţi vor fi lucrat spre binele şi propăşirea ei, cu cel mai mult zel (aceştia, după cum vom vedea, sunt adevăraţii filosofi, care constituie a treia clasă).[21]

Aceste trei clase sociale, destul de celebre şi discutate, nu au nimic de-a face cu *castele*, în măsura în care nu sunt închise, ci deschise, chiar dacă moderat. De fapt, dacă este adevărat că la baza distincţiei între clase stă o diferenţă de *firi omeneşti*, este la fel de adevărat că părinţii de o fire anume pot, chiar dacă destul de rar, să dea naştere unor copii de fire şi personalitate diferite, şi, atunci, aceştia sunt mutaţi în clasa căreia le corespunde firea, fie dintr-o clasă inferioară într-una superioară, fie invers.[22]

Primei clase, celei a ţăranilor, meşteşugarilor şi negustorilor, i se permite deţinerea de bunuri şi de bogăţii (nu foarte multe dar nici foarte puţine). În schimb, apărătorilor

---

[19] Cf. *Republica*, III 403 d.
[20] Cf. *Republica*, III, 410 b sqq.
[21] Cf. *Republica*, III, 412 b sqq.
[22] Cf. *Republica*, III, 415 a-d; IV, 423 c-d.

Cetăţii nu le va fi permis să deţină niciun fel de bunuri sau bogăţii; ei vor avea locul de dormit şi hrana în comun şi vor primi cele necesare de la ceilalţi cetăţeni ca o compensaţie pentru activitatea lor. Această limitare devine necesară pentru binele suprem şi pentru fericirea Cetăţii: în Cetatea ideală nu este permis să fie fericită o singură clasă, întrucât pentru fericirea echilibrată a Statului, în întregimea sa, fiecare clasă trebuie să participe la fericire atât cât îi permite natura.[23]

În plus, apărători, trebuie să vegheze ca în statul astfel construit să nu se introducă schimbări care l-ar putea ruina. Vor trebui să fie atenţi ca în rândul primei clase să nu pătrundă prea mult bogăţia (care ar produce trândăvie, lux şi iubire de noutate), dar nici sărăcia (care ar produce vicii opuse, pe lângă iubirea de noutate), pentru ca Statul să nu devină prea mare sau prea mic, pentru ca firile şi natura indivizilor să corespundă funcţiei ce o exercită, pentru a se urma educaţia potrivită tinerilor celor mai buni, pentru a nu se schimba legile care ordonează educaţia şi pentru ca organizarea Statului să nu se schimbe.[24]

După ce s-a creionat Statul ideal, se poate vedea care este natura şi valoarea dreptăţii. Iar pentru a se identifica cu exactitate dreptatea, este necesar să se determine cele patru virtuţi fundamentale (binecunoscutele virtuţi cardinale, adică, pe lângă *dreptate, înţelepciunea, vitejia* şi *cumpătarea*), Statul va trebui să le posede pe toate, în mod necesar.

Statul descris posedă *înţelepciunea* (σοφία) pentru că are *buna chibzuinţă* (εὐβουλία), iar buna chibzuinţă este o ştiinţă (ἐπιστήμη) diferită de ştiinţele şi tehnicile particulare, fiindcă are ca obiect modul corect de a se comporta a Statului atât în privinţa sa însăşi, cât şi în privinţa altor State, şi se află, în

---

[23] Cf. *Republica*, IV, 419 a sqq.
[24] Cf. *Republica*, IV, 423 c sqq.

special, în posesia apărătorilor perfecți, adică a guvernanților. Statul, deci, este înțelept prin clasa guvernanților săi.[25]

Vitejia sau *curajul* (ἀνδρεία) este capacitatea de a păstra constant dreapta opinie în privința lucrurilor periculoase și nepericuloase, fără a ceda plăcerilor sau durerilor, temerilor sau pasiunilor. Vitejia este virtutea specifică războinicilor, iar Statul este puternic prin clasa de războinici pe care o are.[26]

Cumpătarea (σωφροσύνη) este un fel de ordine, de stăpânire sau disciplină (ἐγκράτεια) a plăcerilor și dorințelor. Este capacitatea de a supune partea mai rea părții mai bune. Această virtute se găsește, astfel, în special, în a treia clasă a cetățenilor, dar nu aparține exclusiv lor și se extinde asupra întregului Stat, făcând în așa fel încât clasele inferioare să se găsească în acord complet cu cele superioare și să se armonizeze pe deplin cu acestea. Prin urmare, statul cumpătat este acela în care cei mai slabi se află în acord cu cei mai puternici, inferiorii cu superiorii, cu toții în armonie deplină.[27]

Iată-ne ajunși, în cele din urmă, la *dreptate* (δικαιοσύνη). Aceasta coincide cu principiul însuși pe care se întemeiază Statul ideal, adică cu principiul potrivit căruia *fiecare trebuie să facă numai ceea ce este chemat să facă prin natura sa, respectiv prin lege.* Când fiecare cetățean și fiecare clasă își îndeplinesc propriile funcții într-un fel optim, atunci viața Statului se desfășoară într-un mod perfect și ceea ce avem este tocmai Statul drept.[28]

---

[25] Cf. *Republica*, IV, 428 b sqq.
[26] Cf. *Republica*, IV, 429 a sqq.
[27] Cf. *Republica*, IV, 430 d sqq.
[28] Cf. *Republica*, IV, 432 b sqq.

Dacă, aşa cum am văzut la început, Statul nu este decât omul şi sufletul său mărit, celor trei clase sociale ale Statului vor trebui să le corespundă în suflet trei forme de facultăţi:

> E cu totul necesar, deci, să cădem la învoială că aceleaşi aspecte şi aceleaşi caractere există în fiecare dintre noi, ca şi în cetate? Căci ele nu au venit aici, în cetate, din altă parte.[29]

Iată, însă, dovada pe care Platon întemeiază tripla distincţie a facultăţilor sufletului. Constatăm în noi înşine trei activităţi diferite: a) gândim, b) ne supărăm şi ne înflăcărăm, c) dorim plăcerile zămislirii şi hrănirii. Or, nu este posibil ca noi să îndeplinim aceste trei activităţi cu aceeaşi facultate, pentru că

> e limpede că aceeaşi entitate nu va admite să facă sau să îndure, în acelaşi timp acţiuni, care, văzute sub acelaşi aspect şi privinţă, apar contrarii.[30]

De fapt, tocmai aşa se comportă cele trei activităţi de care am vorbit: fac şi li se întâmplă lucruri ce sunt contrare raportat la acelaşi lucru. În faţa aceloraşi obiecte constatăm că în noi există o tendinţă ce ne împinge către ele, şi care este *dorinţa*, şi o alta care ne reţine de la ele şi ştie să domine dorinţa, şi care este *raţiunea*. Dar există şi o a treia tendinţă, cea prin care *ne enervăm*, care nu este nici raţiune, nici dorinţă. Este altceva decât raţiunea, pentru că este pasională, dar este şi altceva decât dorinţa, pentru că se poate opune dorinţei (de exemplu, când ne supărăm pentru că am cedat dorinţei, ca unei forţe ce ne-a asaltat cu violenţă). Astfel, aşa cum trei sunt clasele Statului, tot trei sunt şi părţile sufletului: cea *raţională*

[29] *Republica*, IV, 435 e. [trad. rom. p. 219]
[30] *Republica*, IV, 436 b. [trad. rom. p. 220]

(λογιστικόν), cea *irascibilă* (θυμοειδές), şi cea *apetitivă* (ἐπιθυμητικόν); irascibilitatea stă, prin natura ei, de partea raţiunii, chiar nefiind raţională, dar se poate alia şi cu partea cea mai de jos a sufletului, dacă este stricată de proasta educaţie.

Această corespondenţă între clasele Statului şi facultăţile sufletului va duce la o corespondenţă între virtuţile Statului şi virtuţile cetăţeanului. Iată pagina în care Platon fixează, în mod analog cu virtuţile Cetăţii, virtuţile omului:

„Însă, Glaucon, nu vom spune că el este şi drept în acelaşi fel în care este şi cetatea dreaptă?"

„Şi aceasta e cu totul necesar" – vorbi el.

„N-am uitat însă că cetatea era dreaptă prin faptul că fiecare parte din ea, dintre cele trei, îşi făcea propria-i treabă."

„Nu cred că am uitat" – zise.

„Trebuie să ţinem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept şi îşi va face lucrul ce-i revine, dacă părţile sufletului său şi-ar face, fiecare, treaba proprie"

„Sigur că trebuie să ţinem minte!"

„Dar nu se cuvine ca partea *raţională* să conducă, ca una ce e înţeleaptă şi are putinţa previziunii în folosul întregului suflet? Iar partea *pasională* nu se cade să se supună ea părţii raţionale şi să-i fie aliată?"

„Pe deplin."

„Dar oare, cum spuneam, îmbinarea dintre arta Muzelor şi gimnastică nu le va dărui acestor părţi voci acordate între ele, pe cea raţională întinzând-o şi hrănind-o cu vorbe alese şi cu învăţătură, pe cea *pasională* destinzând-o, liniştind-o şi îmblânzind-o prin ritm şi armonie?"

„Hotărât – zise – aşa se întâmplă!"

„Iar aceste două părţi, astfel crescute, învăţate şi educate să-şi cunoască cu adevărat propria treabă, trebuie să conducă *partea apetentă*, care ocupă cea mai mare parte din sufletul fiecăruia şi care, prin firea sa, nu are niciodată

îndeajuns. Această parte trebuie păzită ca nu cumva, umplându-se de plăcerile zise trupeşti, sporind şi întărindu-se, să nu-şi mai facă treaba proprie, ci să caute să înrobească şi să stăpânească celelalte părţi, fapt pentru care este lipsită, prin naştere, de îndreptăţire, şi să răstoarne întreaga viaţă a tuturor."

„Aşa e" – spuse.

„Însă cele două părţi ar asigura cel mai bine paza în folosul întregului suflet şi al trupului, faţă de duşmanii din afară, una dintre ele chibzuind, cealaltă luptând, dând urmare cârmuitorului şi împlinind, prin vitejie, ceea ce s-a chibzuit."

„Întocmai."

„Şi cred că numim individul viteaz tocmai datorită acestei părţi a sa, în momentul când partea pasională (θυμοειδές) păstrează atât în dureri cât şi în plăceri, ceea ce raţiunea indică drept primejdios au ba."

„Adevărat."

„Iar înţelept /îl numim/ datorită acelei mici părţi, prin care se exercită comanda într-însul şi care arată primejdia; ea posedă cunoaşterea a ceea ce este de folos fiecărei părţi, ca şi întregului celor trei."

„Întru totul adevărat."

„Însă nu numim individul cumpătat datorită prieteniei şi înţelegerii acestor părţi între ele, când cea care conduce precum şi cele două care sunt conduse, ar fi de acord că principiul raţional trebuie să guverneze, iar celelalte două părţi nu s-ar sfădi cu partea raţională?"

„Cumpătarea – zise el – nu este, prin urmare, decât aceasta, atât la individ, cât şi la cetate."[31]

Este clar, deci, că, dreptatea fiind acea dispoziţie a facultăţilor sufletului care face ca fiecare să îşi îndeplinească

[31] *Republica*, IV, 441 d - 442 d. [trad. rom. pp. 228-229]

funcția ce le este proprie (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) și, în consecință, să domine sau să se lase dominată, potrivit firii sale, ea rezultă a fi ceva ce privește și activitatea interioară, nu doar cea exterioară, adică viața sufletului însuși. Astfel se rezolvă și problema *valorii* dreptății. Ea este rânduită *de natură*, și este, precum virtutea, în general, sănătate, frumusețe și stare de bine a sufletului, în timp ce nedreptatea și viciul sunt urâțenia și boala sufletului. Și așa cum Statul fericit este numai acela care îndeplinește în mod ordonat funcțiile potrivit dreptății și celorlalte virtuți, în același fel, sufletul fericit este numai acela care își desfășoară activitățile sale ordonat potrivit dreptății și celorlalte virtuți, adică potrivit naturii sale proprii (κατὰ φύσιν).[32]

3. Sistemul comunitar de viață al războinicilor și educația femeii în Statul ideal

Înainte de a discuta despre Statele degenerate, Platon aprofundează două serii de chestiuni. Prima dintre acestea conține o serie de consecințe ce derivă din postulatul potrivit căruia paznicii Statului *trebuie să aibă totul în comun*, adică, pe lângă locuințe și cantine, femeile, copiii și educația urmașilor.[33]

O primă consecință trasă de Platon este aceea de a face ca femeile și apărătorii să împartă locuințele, deci de a educa femeile potrivit aceleiași *paideia* gimnastic-muzicale de care am vorbit mai sus. Reforma care o propune el este cu adevărat revoluționară pentru vremurile sale, având în vedere că, în general, grecii închideau femeile între pereții casei, dându-le sarcina de a se îngriji de administrarea casei și de

[32] Cf. *Republica*, IV, 444 d.
[33] Cf. *Republica*, V, 449 c sqq.

creşterea copiilor, ţinându-le departe de activităţile culturale şi gimnastice, de activităţile politice şi războinice.

Iată raţionamentul în baza căruia Platon efectuează răsturnarea conceptuală a rolului femeii în Grecia antică:

„Nu există, prietene, – am zis – nicio îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului, proprie femeii, *ca femeie*, nici vreuna proprie bărbatului, *ca bărbat*. Ci, fiind naturile sădite în acelaşi fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, şi la fel şi bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul.

„Aşa este."

„Vom încredinţa atunci bărbaţilor toate ocupaţiile, şi femeii – niciuna?"

„Cum aşa?"

„Vom spune astfel: există atât femeie bună la medicină, cât şi femeie care nu-i bună, există femeie cu duh muzical, dar şi femeie lipsită de acesta."

„Bun, şi?"

„Dar nu există şi femeie bună la gimnastică sau la război, dar şi femeie nepotrivită pentru război şi fără iubire faţă de gimnastică?"

„Cred că da."

„Dar există şi femeie care să iubească înţelepciunea, sau care s-o urască, una care să aibă o fire înflăcărată. sau nu?"

„Şi aceasta."

„Există atunci, pe de o parte, şi femeie-paznic, dar există, pe de alta, şi femeie nepotrivită cu această treabă. Sau nu am ales o natură asemănătoare şi pentru bărbaţii-paznici?"

„Ba asemănătoare."

„Deci, pentru paza cetății, aceeași natură va fi proprie, atât femeii, cât și bărbatului, doar că într-un caz ea este mai slabă, în celălalt – mai puternică."[34]

Dacă așa stau lucrurile, aceeași dispoziție care se găsește și la femei și la bărbați va fi educată în mod similar: femeile, ca și bărbații, vor face exerciții goale, în sala de gimnastică, acoperite mai degrabă de virtute decât de haine și, fără să fie nevoite să se ocupe de altceva, vor lua parte la apărarea Statului și chiar la război (se va căutat numai să li se dea însărcinări mai puțin grele, având în vedere vigoarea lor fizică mai mică în comparație cu bărbații).[35]

O altă consecință, care derivă imediat din precedenta, este eliminarea instituției familiei pentru clasa apărătorilor, având în vedere că femeile (ca și bărbații) nu vor avea altă ocupație decât apărarea Statului (familia va fi menținută, ca și proprietatea privată, pentru clasa cea mai de jos). Femeile apărătorilor, prin urmare, vor fi în comun, la fel cu copiii.[36]

Nunțile vor fi reglementate de Stat și proclamate sacre și se va face în așa fel încât cele mai bune femei să procreeze cu cei mai buni bărbați, astfel încât rasa să se reproducă în cel mai bun mod posibil. În plus, Statul va lua toate măsurile posibile pentru a face în așa fel încât să se asigure că cele mai bune se vor uni cu cei mai buni cât mai des posibil. Copiii acestor cupluri vor fi crescuți, în timp ce copiii cuplurilor mai puțin bune nu vor fi crescuți, fără, însă, ca acest lucru să se știe. Cei ce vor trebui să ia deciziile se vor preface că trag la sorți cuplurile, dar aceste trageri la sorți vor fi manipulate în așa fel încât să se obțină efectul scontat.[37]

---

[34] *Republica*, V, 455 d - 456 a. [trad. rom. pp. 242-243]
[35] Cf. *Republica*, V, 457 a.
[36] Cf. *Republica*, V, 457 c-d.
[37] Cf. *Republica*, V, 458 e sqq.

Copiii vor fi luați imediat de la mame; mamele și tații nu trebuie să-și cunoască copiii. În plus, numai bărbații între treizeci și cincizeci și cinci și femeile între douăzeci și patruzeci vor avea dreptul să procreeze. Dacă un copil va fi conceput prin unirea unor bărbați și femei care nu corespund ca vârstă, nu va fi lăsat să se nască, sau, dacă s-a născut, va fi expus și nu va fi crescut.[38]

Toți copiii care se vor naște între luna a șaptea și a zecea de la unirea unui cuplu vor fi considerați copiii acestora. La rândul lor, acești copii vor considera drept tată și mamă toți bărbații și toate femeile care au procreat între șapte și zece luni înainte de nașterea lor. Prin urmare, se vor chema frați și surori, între ei, toți cei născuți în perioada în care tații și mamele lor procreau.[39]

Acestea sunt legile Statului platonician, care, evident, au suscitat cele mai vii reacții și au fost considerate de mulți pur și simplu absurde. Dar înainte de a purcede la o evaluare a lor, trebuie înțeleasă bine intenția care le animă. Platon vrea să îi priveze pe apărători de *o familie proprie* pentru a le oferi o familie mai mare. De fapt, nu doar posesiunea de bunuri materiale e cea care divide oamenii, ci și posedarea acelui bun special, care este familia, ce aprinde în diferite feluri egoismul uman. De aceea, dacă se pune în comun și familia, apărătorii nu vor mai avea nimic despre care să spună „este al meu", sau, mai bine zis, cu toții vor putea spune „este al meu", pentru că absolut totul va fi în comun, cu excepția trupului.

Iată pasajul cel mai semnificativ în această privință, asupra căruia trebuie meditat, dacă se dorește înțelegerea sensului propriu al comunismului platonician:

---

[38] Cf. *Republica*, V, 460 b sq.
[39] Cf. *Republica*, V, 461 d.

„Avem însă vreun rău mai mare pentru cetate decât acel lucru care ar dezbina-o şi ar face din ea mai multe în loc de una? Ori vreun bine mai mare decât cel care ar lega-o laolaltă şi ar face-o una?"

„Nu avem"

„Or, nu tocmai comunitatea plăcerii şi a durerii leagă cel mai mult atunci când toţi cetăţenii se bucură şi se întristează în chip asemănător la ivirea şi la dispariţia aceloraşi lucruri?"

„Chiar aşa" – vorbi el.

„Dar oare nu tocmai individualizarea plăcerii şi a durerii destramă cetatea, atunci când unii ajung prea fericiţi, iar alţii prea nenorociţi în legătură cu aceleaşi întâmplări din cetate şi cu aceleaşi probleme ale ei?"

„Cum de nu?"

„Nu apare aşa ceva din aceea că nu deopotrivă se rostesc în cetate cuvintele «al meu» şi «nu al meu»? Şi la fel şi cu ceea ce este *al altuia*?"

„Ba da, întru totul."

„Oricare cetate, în care cei mai mulţi vor spune «al meu» şi «nu al meu » faţă de acelaşi lucru, va fi cel mai bine durată?"

„Într-adevăr."

„Care cetate este mai aproape de felul de a fi al unui individ? Spre pildă, când ne-ar fi lovit un deget, o solidaritate desăvârşită se întinde între trup şi suflet şi simţim printr-o unitate perfectă, cea produsă de principiul conducător din suflet; iar toată această unitate suferă laolaltă, deşi doar o parte este lovită şi, astfel, spunem că «omul are dureri la deget». La fel se petrec lucrurile cu oricare parte a omului şi cu orice durere, când partea suferă şi cu orice plăcere, când ei îi merge bine."

„La fel, desigur – zise. Iar cea mai bine guvernată dintre cetăţi se află cel mai aproape de unitatea pe care o ceri."

„Când unul dintre cetăţeni păţeşte ceva, fie bine, fie rău, tocmai o atare cetate va zice că binele sau răul îi aparţin şi, întreagă, se va bucura sau se va mâhni."[40]

Este clar, în baza acestor afirmaţii, că un comunism de tip platonician nu are nimic de-a face cu colectivismul modern, fie din motive istorice, fie din motive teoretice. Colectivismul modern, din punct de vedere istoric, presupune revoluţia industrială, capitalismul, proletariatul marilor oraşe şi se aplică în special sferei economice; din punct de vedere teoretic, apoi, se naşte dintr-o concepţie materialistă asupra omului. Comunismul platonician, în schimb, se naşte din cu totul alte considerente, şi în mod specific din nevoia de a avea o clasă de apărători complet disponibili pentru guvern şi pentru apărarea Statului şi lasă la o parte, complet, clasa ce munceşte, care ea singură produce şi administrează toate bogăţiile. În plus, motivaţiile teoretice ale acestui comunism sunt, în mod hotărât, de natură spirituală şi aproape ascetice.

Apărătorii Cetăţii platoniciene, precizează bine Taylor, „au mult mai mult de-a face cu un ordin monastic militar al Evului Mediu, decât cu birocraţia colectivistă".[41] La fel, Jaeger notează: „Mai târziu, Biserica, în faţa propriei clase dominante, clerul, a adoptat soluţia celibatului obligatoriu pentru preoţi. Dar pentru Platon, care de altfel a trăit o viaţă de celibatar, asta nu putea fi soluţia, nu numai din motivul negativ că pentru el căsătoria încă nu era moral inferioară celibatului, ci pentru că minoritatea dominantă în statul său reprezintă, fizic şi spiritual, *elita* populaţiei şi este necesar ca tocmai din ea să provină noua *elită*. Astfel, motivul

[40] *Republica*, V, 462 a-e. [trad. rom. pp. 251-252]
[41] Taylor, *Platone*, p. 432.

interzicerii oricărei posesiuni individuale, inclusiv posedarea unei soții, se combină cu principiul selecției rasiale, pentru a conduce la teoria punerii în comun a femeilor și copiilor în cazul războinicilor."[42]

În orice caz, pentru a ne întoarce la problema de fond, rămâne adevărat că, oricât de nobil ar fi fost scopul urmărit de Platon (unificarea unei Cetăți într-o mare familie, tăind rădăcinile a tot ceea ce provoacă egoismul uman), mijloacele alese nu sunt numai inadecvate, ci și înșelătoare. În toate aceste doctrine, din câte se poate observa, greșeala de fond rămâne aceeași, și constă în considerarea rasei și colectivității ca fiind mai importante decât individul. Platon, ca toți grecii înaintea sa (și, de asemenea, și după el, până la nașterea curentelor elenistice), nu avea o idee clară despre om ca individ și ca unitate de nerepetat, deci nu putea înțelege că tocmai în acest *a fi o individualitate* ce nu se poate repeta stă valoarea supremă a omului.[43]

4. Filosoful și Statul ideal

Din cadrul Statului ideal reconstruit până aici lipsește încă cea mai importantă parte, adică descrierea specifică a „guvernanților" și „stăpânilor" supremi ai Statului și *paideia* sau *educația* lor specifică. Este tocmai concepția despre natura guvernanților care arată, pe lângă fundamentul teoretic, și condiția realizării Statului platonician. Teza ne este deja cunoscută, și se poate rezuma astfel: condiția necesară și

[42] Jaeger, *Paideia*, II, p. 418.

[43] Cum vom vedea mai încolo (pp. 359-362), Platon ajunge, prin intuiție, la anumite aserțiuni care, dacă ar fi fost aprofundate cu bună știință, l-ar fi putut duce la descoperirea individului și a valorii sale; dar el a folosit acele aserțiuni în direcția opusă.

suficientă pentru realizarea Statului ideal este ca guvernanții să devină filosofi sau filosofii guvernanți. Filosoful, deci, nu doar proiectează teoretic Statul perfect, ci el, şi numai el, este şi acela care îl poate realiza, îl poate aduce în istorie. Iată celebra afirmație platoniciană:

> „Urmăreşte ce voi spune!"
> „Vorbeşte!"
> „*Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi şi stăpâni nu vor filosofa autentic şi adecvat, şi dacă acestea două – puterea politică şi filosofia – n-ar ajunge să coincidă*, şi dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu şi spre cealaltă, nu vor fi oprite /să procedeze astfel/, nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăți şi neamul omenesc, şi nici această orânduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui."[44]

Afirmația este reluată solemn şi extinsă, în ce priveşte posibilitatea realizării ei, nu doar în prezent, ci şi în trecut şi viitor.

> „Totuşi am vorbit, siliți de către adevăr, fiindcă nu va exista nici cetate, nici alcătuire politică desăvârşite, nici bărbat asemănător, înainte ca vreo necesitate să lase, dintr-o întâmplare, *asupra acestor puțini filosofi*, nu răi, ci vrednici, numiți acum inutili, *sarcina de a se ocupa de treburile cetății*, fie că ar voi sau nu, *iar asupra cetății, sarcina de a li se supune. Sau – înainte ca, dintr-o inspirație divină, să cadă asupra fiilor celor ce acum stăpânesc şi domnesc, ori asupra lor înşişi, o iubire adevărată pentru filosofia cea adevărată.* Iar a pretinde că sau prima, sau a doua, sau ambele alternative sunt imposibile – socot – e fără

[44] *Republica*, V, 473 c-d. [trad. rom. p. 266]

temei. Altminteri, ar fi îndreptăţit să fim luaţi în râs, ca unii ce închipuie vise deşarte. Nu-i aşa?"

„Ba aşa-i"

„Fie, deci, că necesitatea pentru vârfurile cetăţii de a se ocupa de filosofie s-a arătat *în decursul nemărginit al timpului*, fie că ea se arată acum, undeva, într-un loc barbar, departe şi în afara cuprinderii vederii noastre, fie că ea se va ivi în viitor, da, pentru aceasta suntem gata să ne războim cu vorba, afirmând că pomenita alcătuire statală ori a existat, ori există, ori, măcar, va exista, atunci când Muza însăşi *va ajunge stăpână peste cetate*. Căci nu este o imposibilitate ca ea, cetatea, să existe, nici nu grăim lucruri imposibile. Că sunt anevoie de înfăptuit – cu aceasta ne-am învoit."

„Aşa cred şi eu."[45]

Care să fie semnificaţia acestei afirmaţii (pe care Platon o introduce cu multă hotărâre dar în acelaşi timp cu circumspecţie, pentru ca paradoxalitatea ei aparentă să nu-i prejudicieze valoarea de adevăr) se poate înţelege deja uşor, dacă se ţine cont de conceptul de filosofie expus mai sus şi, în mod particular, de rezultatul „celei de-a doua navigări". A pune filosoful să construiască şi să guverneze Statul înseamnă *a pune Divinul şi Absolutul ca măsură supremă, şi, deci, ca fundament pentru Stat*. Filosoful, după ce a ajuns la divin, îl contemplă şi îl imită, se conformează acestuia, şi, pe cale de consecinţă, aşezat la conducerea Cetăţii, formează şi conformează şi Cetatea potrivit aceleiaşi măsuri.

Iată un pasaj fundamental din *Republica*, în care Platon formulează explicit această idee:

„Cel cu mintea îndreptată spre cele-ce-sunt cu adevărat, Adeimantos, nu are răgaz să privească jos, la preocupările

[45] *Republica*, VI, 499 b-d. [trad. rom. pp. 295-296]

omeneşti, nici ca, luptându-se eu alţii, să se umple de ură şi de rea-voinţă; căci filosofii, privind şi contemplând realităţile care sunt aşezate să rămână egale cu sine, care nici nu pricinuiesc, nici nu îndură reciproc nedreptăţi, care rămân în bună ordine şi potrivit cu raţiunea, le imită şi caută să se asemene cât pot cu ele. Sau crezi că este cu putinţă ca cineva să nu imite ceea ce el admiră, atunci când are de-a face cu acel lucru?"

„Cu neputinţă."

„Or, *filosoful, având de-a face cu ceea ce este divin şi supus ordinii, devine şi el o fiinţă supusă ordinii şi divină, în măsura în care aceasta este posibil pentru un om.* Dar calomnia apare împotrivă-i, din belşug, pretutindeni."

„Întru totul."

„Dar dacă – am zis – devine necesar pentru filosof ca el să se preocupe a implânta acele tipuri, pe care le vede dincolo, în caracterele oamenilor, atât în viaţa privată, cât şi în cea publică, şi *nu doar pe sine, singur, să se plămădească*, oare crezi că el va fi un rău izvoditor al cumpătării, al dreptăţii şi al virtuţii poporului, în întregul ei?"

„Deloc."

„Dar dacă mulţimea şi-ar da seama că spunem adevărul despre filosof, se va mânia oare ea pe aceşti oameni şi va fi neîncrezătoare în noi, care spunem că *o cetate nu ar putea fi fericită, dacă pe ea nu ar «schiţa-o» pictorii ce se folosesc de un model divin?*"

„Nu se va mânia dacă îşi va da seama. Dar în ce fel este schiţa despre care vorbeşti?"

„Preluând filosofii cetatea şi caracterele oamenilor, ca pe o pânză, mai întâi ei le vor curăţa, ceea ce nu este deloc lesne, însă să ştii că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alţii, prin aceea că nu ar voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să-i preia curaţi, fie ca ei înşişi să-i cureţe."

„E şi just."

„După aceasta, crezi că ar putea să schițeze forma constituției Statului?"

„Adică?"

„Punând «culoarea», filosofii vor trebui, apoi, *să privească des în ambele direcții, atât la dreptatea, frumosul și cumpătarea aflate în firea lucrurilor și la toate pe potriva lor, cât și către /imaginea/ pe care ar obține-o în oameni, realizând prin amestec și îmbinări de ocupații ceva care seamănă, într-adevăr, cu un adevărat bărbat și având drept călăuză acel principiu existent în oameni pe care Homer l-a numit «chipul și asemănarea» divinului.*"

„Așa e."

„Și cred că vor șterge unele aspecte, pe altele le vor picta iarăși, până ce ar obține caractere umane, pe cât posibil, asemănătoare cu zeii."[46]

Discursul platonician ajunge, apoi, la claritatea maximă ce i se poate cere, proclamând Ideea supremă de Bine, adică Binele în sine ca suprem „model" sau „paradigmă" de care adevăratul filosof se folosește pentru a-și ordona propria viață și viața Statului.[47] Astfel, Statul platonician ajunge la deplina sa definiție: acesta dorește să fie poarta de intrare a Binelui în comunitatea umană, prin intermediul acelor puțini oameni (adică filosofii) care au putut să se ridice la contemplarea Binelui însuși. Și, fiindcă, așa cum am văzut, Ideea de Bine este Divinul, în cel mai înalt grad al său, Statul platonician rezultă a fi, prin urmare, tentativa de a organiza viața socială a oamenilor pe baza celei mai înalte temelii teologice. Divinul devine, astfel, nu numai temelia ființei cosmosului și a vieții private a oamenilor, ci și temelia vieții politice a oamenilor, adevăratul punct cardinal al polisului.[48]

---

[46] *Republica*, V, 500 b - 501 c. [trad. rom. pp. 297-298]

[47] Cf. *Republica*, VI, 505 a; VII, 540 a-b (vom reda acest pasaj la p. 415).

[48] Cf. *Republica*, cărțile VI și VII, *passim*.

Legat de asta scrie Jaeger: „Cea mai importantă operă platoniciană [...] este un *Tractatus theologico-politicus*, în sensul cel mai propriu al termenului. Lumea greacă nu a mai cunoscut o seniorie feudală bazată pe dogme, oricât de intimă ar fi fost pentru ea relația dintre religie și stat. Dar cu statul platonician, Elada și-a creat un ideal îndrăzneț și demn de ea, ce se poate contrapune teocrațiilor sacerdotale ale Orientului: *idealul unei domnii a filosofilor, construită pe capacitatea intelectului scrutător a omului de a ajunge la cunoașterea Binelui divin*".[49] Acesta este, în realitate, adevăratul statut al *Cetății ideale* platoniciene.

5. Educația filosofilor în Statul ideal și „cunoașterea supremă"

Într-un Stat, precum cel imaginat de Platon, devine de importanță maximă a se selecționa tineri dotați cu o autentică natură filosofică (adică tineri în care predomină partea rațională a sufletului asupra celorlalte două) și educarea lor.

Pentru aceia care sunt destinați să devină regi-filosofi educația fizică și muzicală, căreia îi sunt încredințați apărătorii în general, după cum am văzut, nu reprezintă decât un moment propedeutic. De fapt, acest gen de educație poate face ca un om să devină armonios și să-i ordoneze viața, dar nu îl poate duce la *cunoașterea cauzelor de care depinde acea ordine și armonie*. Însă tocmai acesta este scopul educației filosofice: să se ajungă la „cunoașterea supremă" (μέγιστον μάθημα), adică la deținerea, prin cunoaștere, a „Binelui în sine".[50]

[49] Jaeger, *Paideia*, II, p. 518.
[50] Cf. *Republica*, VI, 504 d sq.

Pentru a ajunge la „cunoaşterea supremă" nu există scurtături, ci doar „drumul lung"[51], calea care duce de la sensibil la suprasensibil, de la coruptibil la incoruptibil, de la devenire la fiinţă, care nu este decât calea „celei de-a doua navigări".

Drumul lung al fiinţei duce prin matematică, prin geometria plană şi a solidelor, astronomie şi ştiinţele armoniei: toate aceste ştiinţe, de fapt, constrâng sufletul să se folosească de inteligenţă şi determină accederea la un nivel privilegiat al fiinţei (entităţile matematico-geometrice). Dar partea cea mai lungă şi mai dificilă a lungului drum îl reprezintă dialectica, prin care sufletul se desprinde complet de sensibil pentru a ajunge la fiinţa pură a Ideilor, şi, trecând prin Idei, ajunge la viziunea Binelui, la „suprema cunoaştere".[52]

Pe scurt, putem spune că metoda şi conţinutul educaţiei guvernanţilor şi stăpânilor Statului sunt exact metoda şi conţinutul filosofiei platoniciene expuse mai înainte.

Ar trebui, totuşi, să reamintim câteva remarci ale lui Platon.

Primele învăţături matematice trebuie propuse sub forma jocurilor şi nu trebuie impuse, fiindcă numai aşa vor fi eficace şi capabile să dea pe faţă natura tinerilor:

> „Aşadar, copiilor să le punem dinainte ceea ce ţine de calcul, geometrie şi de întreaga educaţie prealabilă – care trebuie predată înaintea dialecticii, cu grijă ca ei să nu o înveţe ca nişte robi."
>
> „Adică?"

---

[51] Cf. *Republica*, IV, 435 d; VI, 503 e - 504 e. Semnificaţia acestui drum lung a fost lămurită de Jaeger în *Paideia*, II, p. 483 sqq.

[52] Cf. *Republica*, VI, 525 d sqq.

„Fiindcă omul liber nu trebuie să învețe nimic cu de-a sila. Ostenelile trupești, venite cu de-a sila, nu fac niciun rău trupului, dar *nicio învățătură nu rămâne în suflet.*"

„Adevărat" – spuse.

„Așadar, preabunule, nu-i creşte cu de-a sila pe copii în învățătură, ci *învață-i prin joacă, pentru ca să fii în stare mai degrabă să vezi firea fiecăruia.*"[53]

La douăzeci de ani, cei care se vor fi remarcat în aceste studii, în osteneli şi capacitatea de a înfrunta pericolele de diferite feluri, vor fi educați ca să priceapă afinitatea existentă între disciplinele însuşite în ciclul precedent şi să înțeleagă legătura existentă între aceste discipline şi *natura a ceea-ce-este* (τοῦ ὄντος φύσις).[54] În cursul acestui al doilea ciclu, care durează de la douăzeci la treizeci de ani, va trebui verificat care sunt tinerii cu natura dialectică:

Ea reprezintă şi cea mai bună încercare pentru firea de dialectician şi pentru cea care nu este. Căci cel ce are o viziune sintetică este dialectician, cel ce nu o are – nu este.[55]

Natura dialecticianului constă, prin urmare, în *capacitatea de a vedea întregul* (σύνοψις), adică acea capacitate pe care Platon însuşi o defineşte ca fiind direcționarea sufletului „către întreg (ὅλον) şi tot (πᾶν)".[56]

La treizeci de ani cei care au arătat că au natură dialectică vor fi supuşi unei probe pentru a se vedea

[53] *Republica*, VII, 536 d - 537 a. [trad. rom. pp. 340-341]
[54] *Republica*, VII, 537 c. [trad. rom. p. 341]
[55] *Ibidem.* [trad. rom. p. 341]
[56] *Republica*, VI, 486 a.

> care este în stare să pună deoparte ochii şi celelalte simţuri şi să se îndrepte către ceea-ce-este şi adevăr.[57]

Cei ce vor trece de această încercare vor fi educaţi pentru cinci ani.[58]

De la treizeci şi cinci de ani vor trebui să se întoarcă la încercările realităţii empirice, asumându-şi comenzi militare şi diferite alte însărcinări.

Numai la cincizeci de ani se termină educaţia stăpânilor:

> După ce împlinesc cincizeci de ani, trebuie ca cei ce nu s-au schimbat şi şi-au dovedit vrednicia pretutindeni, în fapte, ca şi în ştiinţe, să fie îndreptaţi către ţintă: ei trebuie ca, *înălţându-şi lamura sufletului către însuşi cel ce dă lumină tuturor, văzând ei Binele însuşi, folosindu-se de el ca de o pildă şi de un model, să orânduiască întru frumuseţe atât cetatea cât şi pe cetăţeni, dar şi viaţa ce le-a rămas, fiecare, atunci când îi soseşte rândul.* Cea mai mare parte a timpului se vor îndeletnici deci cu filosofia, dar când le va sosi rândul, se vor trudi şi cu obşteştile treburi, cârmuitori fiind cetăţii; vor împlini însă această sarcină *nu ca pe ceva frumos, ci ca pe ceva silnic*, şi astfel, educând mereu pe alţii pe potriva lor, lăsând în locul lor paznici pentru cetate, pleca-vor ei să locuiască în Insulele Fericiţilor![59]

La fel ca pentru clasa apărătorilor Platon nu face diferenţa dintre bărbaţi şi femei, considerând că, la talente asemănătoare, bărbaţii şi femeile trebuie să primească aceeaşi educaţie şi să îndeplinească aceleaşi funcţii în Stat, aşa cum, în mod coerent, el reaminteşte acelaşi principiu şi pentru clasa guvernanţilor:

---

[57] *Republica*, VII, 537 d. [trad. rom. p. 342]
[58] Cf. *Republica*, VII, 539 e.
[59] *Republica*, VII, 540 a-b. [trad. rom. p. 345]

„Minunați cârmuitori, precum un sculptor, ai dăltuit, o Socrate!" – exclamă el."

„*Să nu uităm de femeile-cârmuitori*, Glaucon. *Căci nu socoți că eu mă refer mai mult la bărbați decât la femeile care au, în cetate, o fire vrednică*."

„Adevărat, – spuse el – de vreme ce ele vor împărtăși totul, în mod egal cu bărbații."[60]

Aceasta este, fără îndoială, cea mai radicală și îndrăzneață reevaluare a femeii, care s-a făcut în antichitate.

Un ultim punct mai rămâne de prezentat.

Filosoful ajuns la contemplarea Binelui și a ființei supreme, ar dori, fără îndoială, să trăiască tot restul vieții *contemplând*. Dar asta nu îi este permis, din motivul precis că e dator față de Stat: el a ajuns la acele înălțimi unde numai puțini ajung și a realizat natura sa grație educației și grijii Statului, de aceea este drept ca el să se întoarcă să se ocupe de alții, pentru a le transmite acele avantaje la care numai ei singuri, care au ajuns la contemplarea Binelui, pot ajunge. Statul nu își poate permite ca numai una din clasele sale să aibă privilegiul unei extraordinare fericiri, ci trebuie să facă în așa fel încât clasele să își fie spre avantaj reciproc, potrivit capacităților lor.[61]

„Puterea politică" supremă, în viziunea platoniciană, devine, prin urmare, „serviciul" suprem și necesar pentru acela care, contemplând Binele îl coboară în realitate și, prin practica politică, îl transmite altora.

---

[60] *Republica*, VII, 540 c. [trad. rom. p. 345]

[61] Cf. *Republica*, VII, 520 e - 521 b.

6. Statele corupte şi tipurile umane corespunzătoare

Construcţia Statului perfect şi analiza tipului uman corespunzător avea ca scop să demonstreze, după cum am văzut, că există o corespondenţă structurală între virtute şi fericire, şi că a doua nu este decât efectul natural şi necesar al celei dintâi. Dar Platon nu se mulţumeşte cu dovada directă, şi în cartea a opta şi a noua a *Republicii* el oferă şi un fel de *dovadă negativă*, efectuând o analiză a formelor constituţionale degenerate şi a tipurilor umane corespunzătoare lor, pentru a demonstra că, în măsura în care ele scad în virtute, scad şi în fericire.

Această parte a analizei platoniciene se sprijină, de asemenea, pe principiul corespondenţei perfecte dintre obiceiurile individului şi instituţiile Statului: guvernele şi constituţiile, spune el, „nu se nasc din stejar sau piatră", ci „din caracterele oamenilor".[62]

Formele corupte de guvernare sunt următoarele: 1) *timocraţia*, care este o formă de guvernare ce se sprijină pe recunoaşterea onoarei (în greacă τῖμος, de unde numele de timo-craţie) ca valoare supremă; 2) *oligarhia*, care este o formă de guvernare întemeiată pe bogăţie, considerată drept valoare supremă (deci gestionată de cei puţini, care deţin bogăţii); 3) *democraţia*, pe care Platon o înţelege în sens peiorativ de demagogie; 4) *tirania*, care pentru filosoful nostru reprezintă un adevărat flagel al umanităţii.

Statul ideal descris de Platon este o „aristocraţie", în sensul cel mai propriu şi mai pregnant al termenului, adică un Stat administrat de *cei mai buni*, prin natură şi educaţie, întemeiată pe *virtute* ca valoare supremă, deci caracterizată de prevalenţa părţii raţionale a sufletului în cetăţenii săi.

---

[62] *Republica*, VIII, 544 d-e. [trad. rom. p. 348]

„Timocrația" (pe care Platon o identifică, în esență, cu regimul spartan) rupe acest echilibru esențial al Statului perfect, pentru că substituie onoarea virtuții, căutând, ca să zicem așa, efectul separat de cauza sa. În această formă de Stat resortul vieții publice este *setea de onoruri*, deci ambiția, în timp ce în viața privată își face loc *setea de bani*, abil ascunsă și mascată. În sufletul cetățeanului acestui Stat se naște deja un dezechilibru între diferitele facultăți, între partea rațională și părțile non-raționale, până când partea mediană (sau „înflăcărată" sau „irascibilă") devine cea mai importantă.[63]

„Oligarhia" este, pentru Platon, cum am spus deja, o „plutocrație". Ea reprezintă o ulterioară decădere a valorilor, pentru că domniei virtuții i se substituie cea a *bogăției*, care este un bun exclusiv exterior. Numai cei bogați gestionează viața publică; virtutea și cei buni sunt eclipsați, iar sărăcia și săracul sunt, fără îndoială, disprețuiți. Astfel în mod fatal se ajunge la conflictul dintre *bogați* și *săraci*, iar acesta devine un conflict fără posibilitatea medierii (prin lipsa unei valori comune, care să fie superioară bogăției și sărăciei, pentru că virtutea este uitată atât de bogați, cât și de săraci). Cheltuindu-și viața în a face bani, omul acestui Stat rupe, ulterior, echilibrul sufletului său și sfârșește prin a-și lăsa sufletul să fie dominat de partea sa inferioară, apetentă.[64]

„Democrația" pe care o descrie Platon este stadiul care, în cursul corupției, precede tirania. După cum am spus deja, cititorul modern nu trebuie să se lase indus în eroare de nume, pentru că filosoful nostru se gândește la *demagogia* și *aspectul demagogic al democrației*. Setea de bogății și bani duce, încet, la oligarhie, la nepăsare față de orice altceva decât de bogății. Tinerii, crescuți fără o educație morală, încep să cheltuiască fără

[63] Cf. *Republica*, VIII, 545 d sqq.
[64] Cf. *Republica*, VIII, 550 c sqq.

măsură (economisirea făcută de părinți nu are sens pentru ei, fiindcă găsesc bogății adunate deja) și se dedau la tot feluri de plăceri (fiindcă nu mai au simțul măsurii, care poate să provină numai din valori superioare). Astfel, bogații care dețin puterea slăbesc atât moral, cât și fizic, până când supușii săraci devin conștienți de asta și cu prima ocazie propice se revoltă și instaurează guvernarea poporului, proclamând egalitatea cetățenilor (făcându-i egali și pe egali și pe inegali, spune Platon) și distribuind magistraturile prin tragere la sorți. Statul se umple de „libertate": dar e o libertate care, nefiind întemeiată pe valori, degenerează în libertinism. Fiecare trăiește cum i se pare, și, dacă dorește, poate nici să nu participe la viața publică. Justiția devine destul de tolerantă și blândă; chiar sentințele aduse nu sunt executate de multe ori. Cine dorește să facă o carieră politică nu trebuie să aibă natura potrivită pentru asta și nici educația sau competența, ci e suficient să susțină că este un prieten al poporului.[65]

În acest Stat, în care libertatea este libertinism, și individul va avea caracter corespunzător.

Pentru tineri, dorințele și plăcerile vor deveni stăpâni, care

> „sfârșesc prin a pune mâna pe cetățuia sufletului tânărului, pe care o știu goală de învățături și de ocupații frumoase, ca și de idei adevărate, care sunt cei mai buni paznici și păzitori pentru gândurile oamenilor celor iubiți de zei."[66]

„Ideile false" împiedică intrarea și taie orice acces la vorbele bătrânilor care doresc să ajute. Și astfel, cu aceste „idei" se elimină respectul ca fiind ceva nătâng, se elimină cu insulte cumpătarea, sub pretextul lipsei de bărbăție, moderația și

---

[65] Cf. *Republica*, VIII, 555 b sqq.

[66] *Republica*, VIII, 560 b. [trad. rom. p. 369]

previziunea în cheltuială ajung să fie considerate zgârcenie. La fel, sunt exaltate calităţile opuse negative: aroganţa este considerată bună creştere, anarhia este numită libertate, risipa făcută în banii publici e considerată liberalitate, iar nesăbuinţa curaj. Astfel, viaţa acestor tineri se transformă într-una fără ordine şi fără lege, complet dedată plăcerilor.[67]

Din democraţie (înţeleasă astfel) provine direct tirania, tocmai datorită setei nesfârşite de libertate. Excesul de libertate (libertinism) duce la opusul său, la servitute.

Iată o pagină, cu adevărat exemplară, în care Platon descrie trecerea de la democraţie la tiranie (tonul exagerat în mod voit şi jocul ironic subtil îl fac şi mai eficace):

„Dar oare nu cam în acelaşi fel se nasc, pe de o parte, democraţia din oligarhie, şi pe de alta, tirania din democraţie?"

„În ce fel?"

„Bunul propus oligarhiei, din pricina căruia oligarhia s-a constituit – era bogăţia excesivă, nu-i aşa?"

„Da."

„Nesaţul în pornirea spre bogăţie şi neglijarea celorlalte preocupări din pricina afacerilor, au nimicit oligarhia."

„Aşa-i."

„Dar oare nu stabileşte şi democraţia un bun, iar neîndestularea de acesta nu o nimiceşte şi pe aceasta?"

„Ce bun spui că ea stabileşte?"

„Libertatea – am zis. Poţi doar să auzi că într-o cetate democratică ea este cel mai frumos lucru şi că, din această pricină, numai într-o cetate democratică merită să trăiască omul prin natură liber."

„Se zice aşa ceva şi încă destul!"

„Dar oare nu tocmai aceasta voiam să spun, că nesaţul după libertate şi neglijarea celorlalte preocupări preschimbă şi această orânduire şi o pregătesc să ceară tirania?"

[67] Cf. *Republica*, VIII, 560 c sqq.

„În ce fel?"

„Când, cred, o cetate democratică, însetată de libertate, ar întâlni pahamici răi care să i-o pună înainte şi când ea s-ar îmbăta cu ea, luată neamestecat, dincolo de orice măsură, ea ajunge să-i pedepsească pe cârmuitori, afară doar dacă nu sunt cu totul blânzi şi îi dau din belşug libertate, învinuindu-i că sunt nemernici şi oligarhi."

„Se face aşa ceva!"

„Iar pe cei ce ascultă de cârmuitori îi acoperă cu noroi, sub cuvânt că jinduiesc după sclavie şi că nu sunt buni de nimic; pe cârmuitori ea îi laudă la fel ca pe supuşi şi pe supuşi îi preţuieşte ca pe cârmuitori, atât în privat, cât şi în public. Oare nu este necesar ca într-o astfel de cetate, libertatea să se strecoare pretutindeni?"

„Cum să nu!"

„Şi nu e necesar, prietene, – am zis eu – ca libertatea să se strecoare şi în locuinţele oamenilor şi ca, până la urmă, să ajungă să sădească anarhia chiar şi printre dobitoace?"

„Cum am putea spune una ca asta?"

„Uite cum: tatăl se învaţă să ajungă egal cu copilul şi să se teamă de fii, fiul învaţă să fie egal cu tatăl, nemaiavând nici ruşine, nici teamă de părinţi, spre a fi liber. Metecul devine egal cu cetăţeanul şi cetăţeanul cu metecul şi la fel /se întâmplă/ şi cu străinul."

„Se întâmplă astfel" – zise.

„Acestea şi încă alte flecuşteţe se mai întâmplă: într-un astfel de loc, dascălul se teme de elevi şi îi linguşeşte, elevii îi disprețuiesc pe dascăli şi pe pedagogi. Şi, în general, tinerii se dau drept bătrâni şi se iau la întrecere cu ei în vorbe ca şi în fapte, în timp ce bătrânii sunt îngăduitori cu tinerii şi, făcând comicării şi graţii, îi imită pe aceştia, ca să nu pară că sunt nici neplăcuţi, nici despotici."

„Chiar aşa este."

„Ultima treaptă, prietene, – am vorbit eu – la care ajunge libertatea mulţimii câtă apare într-o astfel de cetate, este când bărbaţii şi femeile cumpărate ajung cu nimic mai puţin liberi

decât cumpărătorii. Iar câtă libertate mai apare în relaţiile soţiilor cu soţii şi a soţilor cu soţiile, aproape că am uitat să mai pomenim."

„Vorba lui Eschil, – zise el – vom spune că acum ne stau pe limbă!"

„Chiar – am zis – şi eu tot aşa spun! Iar cineva care n-a făcut experienţa, n-ar crede pe cât mai liber este aici, decât aiurea, neamul dobitoacelor supuse oamenilor. Vorba aceea, şi căţelele ajung deopotrivă cu stăpânele, iar caii şi măgarii umblă în toată libertatea, cu capul sus, izbind pe drum pe cel ce le stă înainte, dacă acesta nu s-ar feri. Şi se întâmplă şi alte asemenea fapte, pline-ochi de libertate!"

„Îmi povesteşti visul meu urât – spuse. Căci atunci când plec la ţară păţesc adesea aşa ceva!"

„Principalul este – am spus eu – că, odată ce se strâng toate acestea laolaltă, îţi poţi închipui cât de gingaş fac ele să fie sufletul cetăţenilor, încât, dacă cineva aduce măcar şi oleacă de servitute, se burzuluiesc şi nu o îndură. Până la urmă, ştii că nu se mai sinchisesc nici măcar de legile scrise sau nescrise, pentru ca, în niciun chip, să nu aibă vreun stăpân."

„Ştiu bine" – zise.

„Aceasta este, prietene, stăpânirea atât de frumoasă şi de cutezătoare, de unde se naşte tirania, pe cât cred."

„E într-adevăr cutezătoare! Dar ce mai urmează?"

„Boala care, aflându-se şi în oligarhie, a nimicit-o, tot ea există şi aici, în cantitate mai mare şi mai puternică, Apărând ea de pe urma libertăţii, subjugă democraţia, în fapt, a face ceva în exces determină o schimbare în direcţia unui exces contrar – /se vede aceasta/ la vreme, la plante şi animale şi, deloc mai puţin, şi la orânduirile politice."

„Pesemne că da."

„Or, libertatea excesivă pare că nu se preschimbă în nimic altceva decât într-o robie excesivă, atât în cazul individului, cât şi în al cetăţii."[68]

---

[68] *Republica*, VIII, 562 a - 564 a. [trad. rom. pp. 371-373]

Boala care corupe democrația trebuie căutată în categoria leneşilor cărora le place să cheltuiască. Cei mai porniți dintre aceştia trag după ei şi pe alții, profită de libertate, fac pe şefii, prin cuvinte şi acțiuni, şi nu tolerează pe cei ce vorbesc altfel. Ei încearcă, prin diferite metode, să îi jefuiască pe cei bogați, în aşa fel încât şi poporul să tragă folos, dar ținând pentru ei partea leului. Când din rândul acestora se iveşte un om care să iasă în evidență şi care să devină un conducător recunoscut al poporului (un demagog), acesta devine destul de repede un tiran, adică imediat ce şi-a acuzat pe nedrept adversarii, i-a exilat din cetate sau i-a ucis. În acest moment, respectivului nu-i rămân decât două căi: fie va fi ucis de adversarii mânați de răzbunare, fie se transformă într-un tiran, devenind „din om lup". La început se va arăta surâzător şi blând; dar în curând va fi obligat să îşi lepede masca. Va trebui să provoace constant războaie, ca să fie necesar un conducător. Apoi va „curăța" Statul, eliminând toate acele elemente care îl deranjează într-un fel sau altul. Iar tiranul va sfârşi prin a trăi în mijlocul unor oameni de nimic, şi, la sfârşit, va ajunge să fie urât până şi de cei ce l-au adus la putere:

> Cum se zice, fugind poporul de fumul robiei oamenilor liberi, a căzut în focul despoției sclavilor; el a schimbat acea libertate prea mare şi rău-venită pe cea mai grea şi mai amară robie adusă de către robi."[69]

În regimul tiranic nu este tiran numai cel care stă în vârful Statului, ci şi cetățenii. Iar trăsăturile cetățeanului tiranic sunt următoarele: libertatea fără oprelişti, în realitate anarhie şi libertinism, căreia i se abandonează, dând frâu liber acelor dorințe şi iubiri sălbatice, acelor dorințe teribile prezente în

[69] *Republica*, VIII, 569 b-c. [trad. rom. p. 381]

fiecare din noi, dar care prin educaţie şi raţiune au fost îmblânzite şi care mai apar numai în somn.[70]

---

[70] Reproducem un pasaj care ilustrează acest punct, unde Platon atinge o serie de teme, care, chiar şi la nivel intuitiv, anticipă câteva teze ale psihanalizei: „Nu mi se pare că s-a analizat îndeajuns statutul dorinţelor, de ce fel sunt şi câte sunt. Iar dacă aici există o lipsă, cercetarea pe care o întreprindem va fi neclară."

„Dar /pentru aceasta/ nu e încă momentul bun?"

„Ba da. Priveşte ce doresc să văd la ele: *dintre plăcerile şi dorinţele nenecesare, unele mi se par a fi nelegiuite. Ele au toate şansele să existe la fiecare, dar, reprimate de către legi şi de către dorinţele mai bune asociate cu raţiunea*, ele părăsesc cu totul pe unii oameni sau rămân puţine şi slabe, în timp ce la alţii, ele rămân puternice şi mai numeroase."

„La ce fel de dorinţe te referi?"

„*Mă gândesc la cele ce se trezesc în timpul somnului, când restul sufletului doarme, adică partea sa raţională, domesticită şi stăpână pe sine*, în timp ce partea bestială şi sălbatică, îmbuibată de mâncare sau băutură, saltă şi, alungând somnul, caută să iasă şi să-şi împlinească firea. Ştii bine doar că ea îndrăzneşte să facă orice într-un astfel de somn, fiind dezlegată şi desprinsă de orice ruşine şi cugetare. Nu se dă înapoi deloc, pare-se, să poftească a se împreuna cu mama, sau cu oricine altcineva – om, zeu sau fiară – să făptuiască orice crimă, să nu se abţină de la niciun fel de hrană, într-un cuvânt, nu duce lipsă de nicio nesăbuinţă sau neruşinare."

„Foarte adevărat ce spui."

„Dar când cineva se va îngriji de sine, în sănătate şi cumpătare, şi când, îndreptându-se spre somnul său, va trezi partea sa raţională hrănind-o cu idei şi cugetări frumoase, el va ajunge în acord cu sine însuşi, nelăsând partea apetentă nici în saţietate, nici în lipsă, astfel încât ea să doarmă şi să nu tulbure partea cea mai bună cu bucuria şi mâhnirea ei. Acelei părţi apetente îi îngăduie să privească doar curată, potrivit cu natura ei proprie şi să năzuiască a înţelege ceea ce el nu cunoaşte din trecut, prezent sau viitor. La fel procedează şi cu partea înflăcărată, pe care o potoleşte şi, nepornindu-se cu mânie împotriva unora, nu se culcă cu sufletul stârnit, ci, domolind cele două entităţi, o pune în mişcare pe cea de-a treia, în care sălăşluieşte cugetul şi, astfel, el îşi capătă liniştea. Ştii că un astfel de om va avea cel mai mult de-a face cu adevărul, iar imaginile nelegiuite ale viselor i se vor năzări cel mai puţin."

„Cred că lucrurile stau întru totul astfel" – spuse el.

Pradă acestor dorinţe, el depărtează de la sine orice urmă de cumpătare, nu se opreşte în faţa a nimic şi vrea să domine nu doar asupra oamenilor, ci şi asupra Zeilor, atinge fundul atunci când se abandonează cu totul beţiei vinului, plăcerilor sexuale şi depresiei psihice:

> „El devine – am spus eu – un om cu desăvârşire tiranic, atunci când, fie prin fire, ori prin deprinderi, ori prin ambele, ajunge beţiv, iubăreţ şi descreierat."[71]

Este clar că astfel de oameni sunt incapabili de relaţii cu alţi oameni, sunt în stare numai să comande sau să se supună, înstrăinându-se faţă de persoanele cu care au de-a face, imediat ce au obţinut ceea ce doreau de la acestea.

> „Îşi trăiesc întreaga viaţă fără să fie cu nimeni prieteni, arătându-se întotdeauna stăpâni peste cineva sau slujind pe cineva, căci natura tiranică nu ştie să guste niciodată din libertatea şi din prietenia adevărată."[72]

Astfel, tirania este Statul servituţii totale: şi aceasta nu este doar servitutea supuşilor tiranului, ci este o servitute totală (şi în tiran şi în supuşi) a raţiunii în faţa instinctelor primare: servitutea nu este decât consecinţa şi manifestarea servituţii interioare.

„Ne-am lăsat prea mult purtaţi de aceste spuse. Ceea ce voiam să afirm – *aceasta este, cum că în fiecare ins există un aspect cumplit, sălbatic şi nelegiuit al dorinţelor. Acestea par a exista chiar şi la cei măsuraţi dintre noi. Căci lucrul se vădeşte în timpul somnului.* (*Republica*, IX, 571 a - 572 b.) [trad. rom. pp. 381-382]

[71] *Republica*, IX, 573 c. [trad. rom. p. 384]

[72] *Republica*, IX, 576 a. [trad. rom. p. 386]

7. Statul, fericirea din lumea aceasta şi din cea viitoare

Am menţionat deja felul în care Platon construieşte Statul ideal cu scopul de a reproduce, în mare, sufletul omului, virtutea şi viciul acestuia, deci fericirea şi nefericirea sa. Deja odată cu Socrate fericirea a fost interiorizată în *psyché* şi s-a arătat că ea coincide cu *areté*. Iar *Republica* platoniciană, într-un anume sens, este o impozantă reluare a acestei teze, aprofundată sub toate aspectele sale.

Statul ideal şi omul regesc sau aristocratic ce îi corespund, sunt caracterizaţi de stăpânirea clară a raţionalităţii, cu care coincide, esenţialmente, virtutea (virtutea este, în principal, raţionalitate) şi, de asemenea, libertatea (libertatea este libertatea raţiunii faţă de instincte şi impulsuri nelogice, manifestându-se prin dominarea acestora). Raţiunea domină nu doar în clasa de conducători, ci şi în cea a apărătorilor-războinici, în măsura în care ea ordonează sufletul irascibil, generând virtutea curajului, iar în clasa inferioară, în măsura în care ordonează sufletul apetitiv, generând cumpătare. Acesta este Statul sănătos şi, ca atare, fericit.

În Statul şi omul timocratic raţionalitatea cedează părţii irascibile a sufletului. Apare, astfel, prima ruptură a echilibrului, care asistă la o victorie a ambiţiei şi setei de onoare asupra virtuţii. În Statul şi omul oligarhic raţionalitatea cedează, mai departe, şi sufletului apetitiv şi atunci domină setea de câştig şi de plăceri superflue. În Statul şi omul tiranic, în cele din urmă, echilibrul sufletesc este complet rupt, dominând cele mai animalice şi mai desfrânate dorinţe. Prin regresul treptat al raţionalităţii îşi fac loc, în Stat şi în suflet, boala, ruina spirituală şi, deci, nefericirea, care ating limita lor extremă în Statul şi omul tiranic.

Fericirea superioară a omului care trăieşte potrivit politicii Statului perfect, adică trăieşte viaţa filosofică, se iveşte şi în

considerații ulterioare privind plăcerea, de care am pomenit deja. Fericirea nu poate consta decât în cea mai înaltă formă de plăcere, care este cea a părții raționale a sufletului. Această plăcere este și cea mai adevărată (de fapt, unica adevărată), pentru că ceea ce îl produce este ceea ce este cel mai adevărat, adică *ființa* și *eternul* contemplat de suflet.

Viața filosofică în Statul ideal este victoria elementului divin asupra elementului bestial din om, este construirea omului divin.[73]

Ca pecete asupra acestei teze, în cartea finală a *Republicii*, Platon mai aduce un ultim argument, ce se dorește a fi o contra-dovadă definitivă, o verificare ultimă: timpul care se scurge între naștere și moarte este scurt, iar răsplata virtuții, în această viață, este doar una relativă; adevărata ei răsplată se găsește în cealaltă lume.[74] Viața în conformitate cu politica Statului ideal garantează fericirea în această lume, ca și în cea viitoare, în viață ca și în moarte, adică pentru totdeauna. Grandiosul mit escatologic al lui Er, cu care se încheie *Republica*, redă, astfel, sensul ultim al politicii platoniciene: *adevărata politică* este cea care ne salvează atât în timp, cât și în eternitate și pentru eternitate.[75]

8. Statul interior al omului

Republica platoniciană exprimă un mit și o utopie, sau un ideal și o normă obligatorie?

Este ușor, deja, să răspundem acestei întrebări: în construcția platoniciană există, fără îndoială, aspecte și

[73] Cf. *Republica*, IX, 589 d; 590 d-e.
[74] Cf. *Republica*, X, 608 c sqq.
[75] Cf. *Republica*, X, 618 c sqq.

momente de utopie şi mit, dar acestea sunt marginale şi neesenţiale. *Republica* exprimă, în mod fundamental, un ideal *realizabil* (chiar dacă, istoric, Statul perfect nu există) *în interiorul omului*, adică în sufletul său. Dacă este adevărat că adevăratul Stat nu există *în afara noastră*, îl putem construi, totuşi, în noi înşine, urmărind în intimitatea noastră adevărata politică. Iată pagina în care Platon exprimă acest concept în mod clar:

„Aşadar, cel ce are minte va trăi îndreptând toate puterile sale spre această ţintă: mai întâi, va preţui cunoştinţele care pregătesc sufletul să fie astfel [*scil.*: virtuos], în timp ce pe celelalte le va lipsi de preţuirea sa."

„Limpede."

„Apoi – am spus – nu va trăi în aşa fel, încât să încredinţeze starea sa trupească şi hrana sa părţii bestiale şi iraţionale, dar nici nu se va uita doar la sănătate, nici nu va avea în vedere doar cum să devină sănătos şi frumos, dacă de la acestea nu-i va sosi şi cumpătare; ci, va apărea punând mereu în acord armonia din trup pentru concertul din suflet."

„Chiar aşa va trăi, – zise – dacă urmează să fie, cu adevărat, un om muzical!"

„Dar oare nu va pune în acord şi în armonie, deopotrivă, dobândirea de câştiguri? Şi cumva, încântat de fericirea mulţimii, îşi va spori el nelimitat mărimea averii, cu preţul unor rele fără număr?"

„Nu cred."

„Nu, desigur, ci, privind către *orânduirea din sine* şi păzind să nu se schimbe ceva din ceea ce este acolo datorită mărimii sau puţinătăţii averii, va trăi guvernându-se astfel, prin adăugiri şi cheltuieli, pe cât i-ar fi posibil."

„Hotărât aşa."

„Va urmări acelaşi lucru şi în ceea ce priveşte onorurile; la unele va participa şi va gusta din ele de bunăvoie – din

acelea pe care le-ar socoti în stare să-l facă mai bun – dar va fugi, şi în viaţa privată, şi în cea publică, de cele care ar putea să-i destrame starea ce-o are."

„Nu va voi atunci – spuse – să facă politică, dacă îl preocupă acestea."

„Pe Câine, – am zis – *ba da, în cetatea sa proprie, va face din belşug*! Nu însă, probabil, în ţara, sa de baştină, dacă nu s-ar ivi vreo dumnezeiască întâmplare!"

„Înţeleg – spuse el. *Vorbeşti despre cetatea pe care am cercetat-o şi pe care am durat-o, cea întemeiată pe cuvinte, de vreme ce eu cred că ea nu se află nicăieri pe pământ.*"

„Probabil însă că celui ce vrea s-o vadă şi care, văzând-o, vrea să se zidească pe sine, îi stă la îndemână un model ceresc. *Nu e nicio deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor; el ar urma să facă doar ceea ce îi aparţine ei şi niciunei alteia.*"

„Pesemne că da" – spuse el.[76]

Numai în vremuri recente s-a înţeles sensul acestei pagini, care este, în multe privinţe, decisiv. Cel mai bine l-a înţeles Jaeger, care scrie: „Exegeţii antici şi moderni, care se aşteptau să găsească în *Republica* un manual de ştiinţă politică privind diferitele forme constituţionale existente, au încercat de mai multe ori să descopere în diferite locuri de pe glob Statul platonician şi l-au identificat în cutare sau cutare guvernământ real ce părea a se apropia de structura căutată. Dar esenţa Statului platonician nu rezidă în construcţia exterioară – în măsura în care are aşa ceva –, ci în nucleul său metafizic, în ideea de realitate absolută şi de valoare pe care este întemeiată. Nu este posibil să se realizeze republica lui Platon imitându-i organizarea externă, ci doar împlinind legea binelui absolut, care constituie sufletul său. De aceea,

[76] *Republica*, IX, 591 c - 592 b. [trad. rom. vol. II, pp. 307-309]

cel ce a reuşit să întemeieze această ordine divină în sufletul său individual a participat la realizarea Statului platonician cu o contribuţie mai mare decât acela care construieşte o cetate întreagă foarte asemănătoare schemei politice platoniciene, dar fără esenţa sa divină, Ideea de Bine, izvorul perfecţiunii şi fericirii."[77]

Este de la sine înţeles că, în Statul istoric, cetăţeanul care trăieşte politica Statului ideal se înstrăinează fatalmente, şi cu cât o face mai tare, cu atât viaţa sa se conformează politicii ideale. Se naşte aici, pentru prima dată, fără îndoială, ideea de cetăţean a două Cetăţi, al cetăţii terestre şi al celei divine, deci un dualism politic. Jaeger consideră că o asemenea idee este „Produsul disoluţiei unităţii greceşti interioare a cetăţii şi individului"[78], ceea ce nu este altceva decât „conştientizarea situaţiei reale a omului filosofic care i (lui Platon *n.n.*) s-a arătat în viaţa şi moartea lui Socrate."[79] În realitate, asta este adevărat doar parţial. Între timp, trebuie menţionat că viziunea ultramundană, pe care Platon a reţinut-o din orfism, a jucat un rol nu mai puţin important în a-l conduce la astfel de concluzii, decât viaţa şi moartea lui Socrate. Dar trebuie să relevăm, mai ales, faptul că Platon însuşi nu pare să fie conştient de însemnătatea afirmaţiei pe care o discutăm, din moment ce nu a urmat această cale, şi nu a tras concluziile ce se impuneau în intuiţia sa, ba chiar a dat îndărăt. În următoarele sale scrieri politice (*Omul politic* şi *Legile*), unitatea greacă se întoarce suverană; la ruptura definitivă a acestei unităţi se va ajunge doar în gândirea elenistică.

---

[77] Jaeger, *Paideia*, II, p. 621.
[78] Jaeger, *Paideia*, II, p. 622.
[79] *Ibidem.*

III. Omul de stat, legea scrisă şi constituţiile

1. Problema Omului politic

Ce ne mai poate spune filosoful nostru în chestiuni de politică, după grandioasa construcţie a Statului ideal?

Răspunsul este simplu, dacă se ţine cont, în mod special, de scopul Academiei. Şcoala fondată de Platon ţintea să educe, în esenţă, oameni politici, oameni formaţi într-un fel nou pentru un Stat nou. Actualizarea *istorică* a idealului descris în *Republica* era imposibilă, iar Platon însuşi, în mod explicit, îl declară realizabil numai în plan spiritual (în sufletul nostru). Pe de altă parte, cum am arătat deja, nu era încă vremea propice pentru aprofundarea intuiţiei celor două Cetăţi (terestră şi cerească) şi a omului ca cetăţean a două Cetăţi. Era necesar, deci, ca filosoful să furnizeze, pe lângă modelul Statului ideal, nişte puncte de referinţă mai realiste, nişte indicaţii *actualizabile istoric*, şi care, prin urmare, să răspundă la problema politică printr-o altă optică. Tocmai pentru a răspunde la aceste exigenţe, Platon a elaborat planul „celui de-al doilea Stat", adică al Statului care *urmează celui ideal*: un Stat care ţine cont, spre deosebire de primul, nu doar de om *aşa cum trebuie acesta să fie*, dar şi de *felul în care este cu adevărat*: un Stat ce este mai uşor de inserat în istorie.

Omul politic reprezintă prima etapă în această operă de mediere dintre idealul politic şi realitatea istorică, ce va culmina cu *Legile*. În căutarea definiţiei omului de Stat şi a artei politice, Platon, în *Omul politic*, referindu-se la oameni şi State aşa cum sunt efectiv, se întreabă dacă este mai bine să

aşeze omul de Stat deasupra legii, sau, din contră, legea să fie suverană. Este clar că în statul ideal al *Republicii* această dilemă nu îşi are locul, pentru că în cazul ei omul de Stat (filosoful) şi legea nu pot, structural, să se afle în contrast, din moment ce legea nu este altceva decât modul prin care omul de Stat realizează în Cetate binele contemplat în Absolut. Dar în statul istoric lucrurile nu pot sta aşa: oamenii de Stat care să realizeze acest ideal nu există; de aici se naşte problema menţionată.

Trebuie ţinut cont că Platon, în *Omul politic*, nu renunţă la idealul său, şi reaminteşte teza potrivit căreia forma cea mai bună de guvernare ar fi aceea a unui om care să guverneze „cu virtute şi ştiinţă"[1] deasupra legii, ce este mereu abstractă, impersonală şi inadecvată; dar, în acelaşi timp, recunoaşte că oameni înzestraţi cu această virtute şi ştiinţă sunt nu doar rari, ci chiar inexistenţi, astfel încât în Statul istoric supremaţia trebuie să fie cea a legii, şi este necesar să se elaboreze constituţii scrise inviolabile.

> STRĂINUL Aşa, deci, au apărut, se poate spune, şi tiranul, şi regele, şi oligarhia, şi aristocraţia, şi democraţia; căci oamenii detestă pe acela ce conduce de unul singur şi ei nu cred că cineva ar fi atât de demn vreodată de asemenea conducere, încât să vrea şi să poată guverna cu virtute şi ştiinţă şi împărţi cu corectitudine tuturor cele drepte şi cele rânduite; dar ei cred că acesta, dacă ar vrea, ne-ar putea jigni, omorî sau năpăstui pe oricare dintre noi oricând; căci *unul, care ar fi în realitate aşa cum spunem, ar fi iubit şi el însuşi ar administra cetatea aplicând în mod fericit singura formă de guvernământ cu adevărat dreaptă.*
>
> SOCRATE CEL TÂNĂR Cum să nu!

[1] *Omul politic*, 301 d. [trad. rom. de Elena Popescu, *Platon. Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 457]

STRĂINUL *Dar, de fapt, fiindcă în cetăţi aşa cum am spus, regele nu se naşte în chip firesc, aşa cum se întâmplă în stupi, diferenţiindu-se de îndată ca unic atât în privinţa trupului, cât şi a sufletului, trebuie, deci, ca oamenii, adunându-se la un loc, să alcătuiască legi scrise, restabilind în locul ordinii naturale trăsăturile celei mai adevărate forme de guvernământ.*[2]

2. Formele constituţiilor posibile

Recunoaşterea realistă a principiului de care am pomenit mai sus comportă o reevaluare a diferitelor forme constituţionale, care în *Republica* erau prezentate drept forme patologice ale Statului. În *Omul politic* se demonstrează, în schimb, că ele sunt necesare şi că au o validitate a lor, tocmai pentru că nu poate exista o formă perfectă de guvernare, care, precum am văzut, ar cere existenţa imposibilă a unui om extraordinar.

Constituţiile istorice sunt „imitaţii" ale acelui ideal.[3] Dacă un singur om guvernează şi imită omul politic ideal, avem *monarhia*. Dacă, în schimb, guvernează mulţimea celor bogaţi, care imită omul politic ideal, avem de-a face cu *aristocraţia*. Dacă este poporul întreg cel care guvernează şi încearcă să imite omul politic ideal, avem *democraţia*. Aceste trei forme de constituţie sunt drepte în măsura în care acela care guvernează respectă legile şi cutumele. Dacă, în schimb, legea nu este respectată, atunci se nasc trei forme corespondente de constituţii corupte: monarhia devine *tiranie*, aristocraţia devine *oligarhie*, iar democraţia devine *democraţie coruptă* (astăzi am numi-o *demagogie*).

---

[2] *Omul politic*, 301 c-e. [trad. rom. pp. 457-458]

[3] Cf. *Omul politic*, 300 c sqq.

Care să fie cea mai bună dintre aceste constituţii istorice, sau, mai bine zis, care să fie cea mai puţin rea (având în vedere că este vorba, în toate cazurile, de „imitaţii") şi care să fie cea mai rea? Care este cea mai suportabilă şi care să fie cea mai puţin suportabilă? Iată răspunsul lui Platon:

> STRĂINUL Ei bine, atunci, când o cercetam pe cea dreaptă [*scil.*: constituţia ideală, *n.a.*], această diviziune [*scil.*: potrivit cu legea, sau împotriva legii *n.a.*] nu era necesară, după cum am demonstrat în cele de mai-nainte; dar, după ce am separat-o pe aceasta şi le-am considerat pe celelalte drept în mod necesar constituite, în fiecare din ele legalitatea şi ilegalitatea funcţionează ca principiu dihotomic.
>
> SOCRATE CEL TÂNĂR Aşa pare după cele spuse adineaori.
>
> STRĂINUL Monarhia, desigur, strânsă în bune reglementări scrise, pe care le numim legi, *este cea mai bună dintre toate şase*; fără legi, însă, este cel mai greu de suportat pentru buna convieţuire.
>
> SOCRATE CEL TÂNĂR Mă tem că da!
>
> STRĂINUL Cât despre conducerea de către cei ce nu sunt mulţi, întrucât „puţin" reprezintă media între „unul" şi „mulţime", tot aşa vom considera şi pe aceasta ca fiind *medie între celelalte două*; iar conducerea de către mulţime este *lipsită de forţă* în toate privinţele, neavând în puterea sa nici vreun mare bine, nici vreun mare rău, în comparaţie cu celelalte, deoarece conducerea, în cadrul acesteia, a fost împărţită în părţi prea mici la prea mulţi inşi. *De aceea a devenit ea cea mai rea dintre formele de guvernământ care sunt prevăzute cu legi şi cea mai bună dintre cele lipsite de legi; şi, atâta timp cât toate sunt lipsite de măsură, învinge dorinţa de a trăi în democraţie, dar, atâta timp cât toate sunt în ordine, în ea pare cel mai puţin că trebuie să trăim*; în prima este de preferat să trăieşti, ea fiind şi cu mult cea mai valoroasă şi mai bună, cu excepţia celei de-a şaptea [*scil.*: cea ideală *n.a.*], căci doar aceasta

trebuie deosebită de toate celelalte forme de guvernământ, aşa cum deosebeşti un zeu de oameni.[4]

3. „Dreapta măsură" şi arta politică

În *Republica* ştiinţa omului politic coincidea cu cunoaşterea supremă a Binelui şi a Ideilor, deci cu filosofia. În *Omul politic* ea este identificată în mod mai specific şi mai realist, în conformitate cu tendinţa generală a dialogului.

Există două feluri de a aborda *arta măsurii*, care se foloseşte de două criterii fundamental diferite. Există arta măsurii care se bazează pe relaţia reciprocă dintre mare-şi-mic, lung-şi-scurt, exces-şi-lipsă şi există o artă a măsurii cu caracter matematic. Există, însă, şi o artă a măsurii „prin conformitatea cu existenţa necesară a devenirii"[5], adică o artă care se bazează pe „dreptul mijloc" sau „dreapta măsură" (τὸ μέτριον)[6], respectiv pe Ideile sau esenţele lucrurilor, iar aceasta este o artă a măsurii pe care am putea-o numi *axiologică*, fiindcă face referire la valori ideale (la calităţi), nu doar la cantitate.

Introducerea acestui al doilea fel de măsurare constituie, după cum bine se observă, *o depăşire clară a pitagoreismului, întru totul analogă celei făcute în cadrul eleatismului, prin introducerea „nefiinţei" ca „diferit"*; de fapt Platon se îngrijeşte să o spună explicit:

> STRĂINUL Dar, oare, aşa cum în Sofist am impus *fiinţarea non-existentului*, deoarece numai conform cu acesta ne-a scăpat teafăr raţionamentul, trebuie tot astfel să constrângem şi acum *mai marele* şi, de asemenea, *mai micul* să

[4] *Omul politic*, 302 e - 303 b. [trad. rom. pp. 459-460]
[5] *Omul politic*, 283 d. [trad. rom. p. 433]
[6] *Omul politic*, 283 e. [trad. rom. p. 433]

devină măsurabile nu numai prin o raportare reciprocă, ci şi prin raportare la natura *dreptei măsuri*? Căci, într-adevăr, nu este posibil să devină incontestabil nici omul politic, nici vreun alt cunoscător al acţiunilor practice, dacă acest lucru nu va fi admis.

SOCRATE CEL TÂNĂR Şi acum, desigur, trebuie să facem la fel ca atunci, pe cât posibil.

STRĂINUL Această treabă este, tinere Socrate, încă şi mai cuprinzătoare decât cealaltă – şi ne amintim cât de mare era lungimea aceleia! Dar a presupune un astfel de lucru în legătură cu acestea este foarte îndreptăţit.

SOCRATE CEL TÂNĂR Ce fel de lucru?

STRĂINUL Că vom avea nevoie cândva de ceea ce am spus acum pentru a demonstra însăşi exactitatea. „Mie mi se pare că pentru a demonstra bine şi suficient cele de acum, ne ajută în chip minunat chiar acest raţionament, şi anume că trebuie considerat, în egală măsură, că toate artele fiinţează în mod real şi *că atât mai marele, cât şi mai micul se măsoară nu numai prin raportare reciprocă, ci şi prin raportare la natura dreptei măsuri*. Căci dacă această raportare există, există şi artele, şi dacă ele există, există şi raportarea; şi dacă niciunul din aceste lucruri nu există, nici celălalt nu va exista vreodată.

SOCRATE CEL TÂNĂR Acest raţionament este adevărat, dar, de fapt, ce urmează după aceasta?

STRĂINUL Urmează, evident, că am putea diviza „arta de a măsura", după cum s-a arătat, împărţind-o astfel în două: punând într-o parte a acesteia toate artele care măsoară numărul, lungimea, înălţimea, lăţimea prin raportare la contrariul lor şi în cealaltă pe toate câte le măsoară prin raportare la *dreapta măsură*, la *ceea ce este potrivit*, la *ceea ce este oportun*, la *ceea ce este necesar* şi la toate câte sălăşluiesc la mijlocul distanţei dintre extreme.[7]

[7] *Omul politic*, 284 b-e. [trad. rom. pp. 434-435]

Aplicând această distincţie fundamentală (care este aplicabilă, în general, tuturor artelor), în mod specific artei omului politic, vom spune că ea are ca obiect dreapta măsură, responsabilităţile, oportunitatea sau neoportunitatea în sferele cele mai importante ale vieţii Cetăţii.[8]

Activitatea politică se distinge, în mod desăvârşit, de o serie de activităţi conexe, care se dovedesc a fi, în realitate, subsidiare şi subordonate politicii. Astfel, retorica se distinge de politică, pentru că în timp ce prima ţine de persuasiune, a doua, în schimb, este o activitate prin care se decide *dacă este bine sau nu* să se folosească persuasiunea (ori forţa) şi, de aceea, rezultă a fi nu doar diferită, ci chiar superioară. Un raţionament similar se aplică şi artei războiului, care se ocupă de victoria în luptă, dar nu de problema dacă *este sau nu oportun* să se facă război ori să se păstreze pacea, decizie ce aparţine politicului. Chiar şi activitatea judecătorilor este diferită de politică şi este subordonată ei, pentru că prima se limitează la a aplica legile, în timp ce activitatea politică le stabileşte.[9]

Dar dreapta măsură a omului politic urmăreşte mai ales actualizarea scopului său fundamental, care este cel de a construi unitatea Statului pornind de la elemente heterogene, sau chiar opuse, dând acestora o unică forţă şi o unică pecete. De fapt, oamenii pot fi împărţiţi în funcţie de două temperamente opuse şi două virtuţi opuse: pe de o parte, cei blânzi, sau cumpătaţi, pe de altă parte cei îndrăzneţi, valoroşi şi puternici. Omul politic trebuie să ştie să armonizeze aceste două temperamente opuse, ca şi când ar forma o pânză sau o ţesătură, folosind fire moi şi fire tari. Iar în ţeserea acestei pânze va fixa partea divină a omului (adică sufletul) cu un „nod" divin, iar partea animală (corpul) cu un nod uman.

---

[8] Cf. *Omul politic*, 305 d.

[9] Cf. *Omul politic*, 304 a sqq.

Nodul divin este cunoaşterea valorilor supreme, care frânează sufletele îndrăzneţe şi pune în mişcare sufletele blânde şi le uneşte pe unele cu altele în raport cu frumosul şi binele într-o singură opinie. Nodul uman constă, în schimb, în a face în aşa fel încât prin căsătorii combinate în mod oportun, naturile opuse să se unească, astfel încât temperamentele opuse să se tempereze şi din punct de vedere biologic.[10]

Iată şi concluziile dialogului:

> Să zicem că acesta este scopul „ţesăturii" realizate printr-o bună „întreţesere" de către practica politică: un „caracter" complex format din oameni curajoşi şi oameni chibzuiţi; şi aceasta se întâmplă ori de câte ori arta regală, adunând la un loc vieţile acestora prin armonie şi prietenie, desăvârşeşte astfel cea mai măreaţă şi mai bună „ţesătură"; şi, învelind cu ea pe toţi cei din cetăţi, sclavi şi oameni liberi, îi cuprinde în această „împletitură" şi, fără să lipsească cetatea vreodată de ceva, îi asigură toată fericirea care i se cuvine, o conduce şi o îndrumă.[11]

[10] Cf. *Omul politic*, 306 a sqq.

[11] *Omul Politic*, 311 b-c. [trad. rom. p. 472]

IV. „Cel de-al doilea stat" din *Legile*

1. Finalitatea dialogului *Legile* şi raportul său cu *Republica*

Legile sunt ultima operă a lui Platon şi testamentul său politic. Ele nu doar trasează un plan general al Statului, ci intră în detalii, oferind un model de legislaţie aproape complet, pentru o Cetate. Motivul pentru care Platon s-a supus la o trudă extenuantă, cerută de natura acestei opere, având în vedere impozantele cunoştinţe, inclusiv cu caracter juridic, pe care le implică, a fost pus în lumină de reconstrucţiile istoriografice moderne, şi le-am explicat deja parţial. Taylor, de exemplu scrie: „[...] În secolul IV, Academia, ca grup recunoscut de experţi în jurisprudenţă, a fost constant solicitată să presteze acelaşi serviciu [de a formula legi]. Se spune că Platon însuşi a fost solicitat să legifereze pentru Megalopolis şi că, deşi nu a acceptat cererea, mulţi asociaţi ai săi au făcut tocmai asta pentru mai multe cetăţi noi. Era, de aceea, util ca cei care ar fi primit invitaţia de a legifera să aibă la dispoziţie un exemplu pentru felul în care această însărcinare trebuie îndeplinită; *Legile* se doreşte a fi tocmai un astfel de exemplu".[1]

Considerate din acest punct de vedere, *Legile* sunt, fără îndoială, o operă de o mare importanţă şi, în mai multe privinţe, de o mare valoare, dar, tocmai pentru finalitatea lor practică nu reprezintă *summa* tuturor aspectelor politicii la

[1] Taylor, *Platon*, p. 718 sqq.

Platon, ci doar *summa* acelor aspecte pe care Platon le considera realizabile în condiţiile date.

Astfel, concepţia regelui-filosof şi a Statului guvernat de un astfel de om rămâne un ideal reamintit explicit, chiar dacă în acelaşi timp se recunoaşte, ca în *Omul politic*, necesitatea de a reveni la o concepţie mai realistă, punând legile ca suverane:

> Căci dacă vreun om, iubit de zei chiar de la naştere, şi înzestrat cu o fire perfectă, ar putea înţelege în toate urmările lui principiul acesta, n-ar mai avea nevoie de legi să-l îndrepte; pentru că *nicio lege, nicio orânduire nu este mai bună decât ştiinţa, şi nu este drept ca mintea să fie supusă sau sclavă la nimic, ci să comande tuturor, când este bazată pe adevăr şi cu totul liberă prin esenţa ei, după cum este şi natura ei.* Din nefericire, ea nu este astfel astăzi nicăieri, decât la un număr mic de persoane. În lipsa ei, deci, trebuie să ne slujim de constituţie şi de legi, care văd şi deosebesc multe cazuri obişnuite, însă nu pot prevedea toate cazurile de pretutindeni.[2]

Este reamintită explicit şi superioritatea vieţii comunitare şi, deci, sunt implicit reamintite şi presupoziţiile teoretice care implică platonicianul „comunism":

> Statul, guvernământul şi legile ce trebuie socotite pe treapta cea mai de sus sunt acelea unde se realizează, cât mai strict, în toate părţile statului, vechiul proverb care zice că de fapt toate bunurile să fie în comun între amici. Oriunde va avea loc şi oricând va avea loc orânduiala ca femeile să fie comune, copiii comuni, bunurile comune, şi ca lumea *să-şi dea toată osteneala cu putinţă a scoate din întocmirile vieţii şi numele de proprietate*, încât chiar lucrurile, ce natura le-a hărăzit personale fiecărui om, să devină oarecum comune

[2] *Legile*, IX, 875 c-d. [trad. rom. de E. Bezdechi, *Legile*, Ed. IRI, 1995, p. 284-285]

tuturor cât va fi cu putinţă, ca ochii, urechile, mâinile, şi că toţi aprobă şi dezaprobă în unire aceleaşi lucruri, că bucuriile şi durerile lor se rotesc în jurul aceloraşi obiecte: într-un cuvânt, oriunde legile vor năzui, din toată puterea lor, a face statul cât mai unitar posibil, se poate susţine că acolo s-a înfăptuit culmea virtuţii politice. Nimeni n-ar putea, în privinţa aceasta, să dea legilor o direcţie mai bună şi nici mai justă. Într-un asemenea stat, de-ar avea ca locuitori zei, sau copii ai zeilor, nu numai ai unuia, viaţa ar fi complet fericită. De aceea nu trebuie să se caute în altă parte modelul unui guvernământ, ci trebuie să ne ţinem de acesta şi să ne apropiem de el atât cât se va putea.[3]

2. Câteva concepte fundamentale din *Legile*

Statul în *Legile* este, prin urmare, aproape o copie a originalului şi de aceea acesta „urmează ca al doilea"[4], după original, care este „primul".[5] Din acest motiv. o expunere a *Legilor* se poate face numai prin aplecarea asupra detaliilor, ceea ce se poate face doar într-o monografie. Aici trebuie să subliniem două aspecte importante.

Construcţia pe care Platon o propune în *Legile* ca fiind cea mai adecvată este o constituţie mixtă, ce uneşte părţile bune ale monarhiei cu cele ale democraţiei şi le elimină defectele:

Ascultă-mă, te rog. Se poate spune cu dreptate că există două specii de constituţii politice, din care se nasc toate celelalte: una este monarhia şi cealaltă este democraţia. La

[3] *Legile*, V, 739 b-e. [trad. rom. pp. 155-156]
[4] *Legile*, V, 739 a; 739 e. [trad. rom. p. 156]
[5] *Legile*, V, 739 b. [trad. rom. p. 156]

perşi, *monarhia*, şi la ceilalţi atenieni, *democraţia*, sunt înălţate la gradul cel mai înalt; şi aproape toate celelalte constituţii sunt, cum spuneam, alcătuite şi amestecate din acestea două. *Numai că este absolut necesar ca un guvernământ să se ţină şi de una şi de cealaltă, dacă vrea ca libertatea, ştiinţa şi unirea să domnească acolo*; şi acolo vream să ajung, când ziceam că un stat, în care aceste trei lucruri nu se întâlnesc deloc, nu poate să fie civilizat. [...] Perşii şi atenienii s-au depărtat de această *stare de mijloc*, care le-ar fi asigurat foloasele acestea, ducând la exces, unii drepturile monarhiei, ceilalţi drepturile libertăţii.[6]

De fapt, în Persia, poporul a fost împins în cea mai neagră servitute încetul cu încetul (s-a născut, deci, o formă de absolutism tiranic); iar în Grecia poporul a fost împins la cea mai totală libertate (deci democraţia a devenit demagogie). Libertatea absolută (anarhia) valorează mai puţin decât o libertate cumpătată şi bine ordonată.[7] Libertatea cumpătată de autoritate este, prin urmare, „dreapta măsură", iar dreapta măsură nu este dată de egalitarismul abstract, ci de *egalitatea proporţională*:

[...] este peste putinţă să existe o unire adevărată, pe de o parte, între stăpâni şi sclavi, pe de alta între oamenii merituoşi şi oamenii de nimic înălţaţi la aceleaşi demnităţi. În adevăr nu este egalitate între lucruri neegale decât *în măsura în care se păstrează proporţia*: şi ceea ce umple statele de sedi̦iuni sunt tocmai cele două extreme ale egalităţii şi neegalităţii. Nu e nimic mai conform adevărului, dreptei raţiuni şi bunei ordini, ca vechea maximă, care zice că egalitatea produce amiciţia. Ceea ce ne azvârle în nedumerire este faptul că nu e tocmai uşor să se hotărască în

[6] *Legile*, III, 693 d-e. [trad. rom. p. 112-113]
[7] Cf. *Legile*, III, 698 a-b.

> mod drept specia de egalitate în stare să producă acest efect; căci sunt două feluri de egalităţi, care se seamănă după nume, dar care se deosebesc mult ca fond. Una constă în greutate, număr, măsură: nu e stat, nu e legiuitor căruia să nu-i fie uşor de a o face să treacă în distribuirea demnităţilor, lăsându-le la dispoziţia sorţilor. Dar nu tot aşa este cu egalitatea adevărată şi perfectă, pe care nu-i e uşor oricui s-o cunoască: numai Zeus şi foarte puţini dintre oameni au noţiunea aceasta. Dar, în sfârşit, puţina egalitate care se găseşte, fie în administraţie, fie în viaţa particulară, produce bruma de bine ce se găseşte în lume. Ea este cea care dă mai mult celui care e mare, mai puţin celui care e mai mic, unuia cât şi celuilalt după măsura firii sale. *Proporţionând astfel demnităţile cu meritul*, ea dă pe cele mai mari acelora care au mai multă virtute, şi pe cele mai mici acelora care au mai puţină virtute şi educaţie. Iată în ce consistă justiţia politică, către care trebuie să năzuim, Clinias, având totdeauna ochii către această speţă de egalitate în aşezarea coloniei noastre celei noi. Oricine are de gând să întemeieze un stat, trebuie să-şi pună acelaşi scop în planul său de legiuire, iar nu interesul unuia sau mai multor tirani, sau autoritatea mulţimii, ci întotdeauna justiţia care, precum ziserăm, nu e decât egalitatea stabilită între lucruri neegale, conform naturii lor.[8]

În general, „dreapta măsură" domină de la un capăt la celălalt *Legile*, iar Platon îi arată explicit, încă o dată, temelia specific teologică, afirmând că pentru noi, oamenii, „Zeul este măsura dreaptă a tuturor lucrurilor".[9]

[8] *Legile*, VI, 757 a-d. [trad. rom. p. 170]
[9] *Legile*, IV, 716 c. [trad. rom. p. 135]

V. COMPONENTA POLITICĂ A GÂNDIRII PLATONICIENE ŞI RAPORTURILE SALE CU PROTOLOGIA „ÎNVĂŢĂTURILOR NESCRISE"

După discuţia amplă avută în privinţa tematicilor ce constituie componenta politică gândirii platonice se impune, în baza celor explicate mai sus, o concluzie: ce legături au doctrinele politice, pe care Platon le formulează în scris atât de des, şi pe care se şi concentrează capodopera sa, cu „învăţăturile nescrise", adică cu doctrinele privind Principiile prime şi supreme?

Dar, după explicaţiile date în privinţa legăturilor precise între temeliile metafizice ale *Republicii* şi protologia, răspunsul la această problemă este unul uşor.

Ştim că Binele este „pricina pentru tot ce-i drept şi frumos"[1]; şi ştim că, de aceea, adevăratul om politic, care a văzut şi a contemplat Binele în sine, trebuie să se servească de acesta ca „model", în scopul de a aduce ordine în Stat şi, de asemenea, pentru a face ordine în sine însuşi, ca cetăţean.[2] Ştim, de asemenea, că *Binele este Unu*, care este *Măsura tuturor lucrurilor*. Iar Unul-Binele este cauza tuturor lucrurilor drepte şi bune, pentru că aduce unitate, ordine şi stabilitate, deci dreapta măsură în toate lucrurile. De fapt, toate lucrurile sunt bune, tocmai pentru că sunt „definite" şi „ordonate", şi, ca atare, implică stabilitate, adică *unitate-în-multiplicitate*.[3]

---

[1] *Republica*, VII, 517 c. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 316]

[2] *Republica*, VII, 540 a-b.

[3] În privinţa acestei probleme şi legăturile sale cu «Învăţăturile nescrise» a se vedea: Aristotel, *Etica Eudemică*, A 8, 1218 a 15-28 (Krämer, 25);

Prin urmare, adevăratul om politic ordonează, aducând la toate nivelele tocmai unitatea-în-multiplicitate.

Prin urmare, Cetatea *bună* va fi aceea în care predomină *unitatea* la toate nivelele, în timp ce Cetatea *rea* va fi aceea în care predomină *multiplicitatea*, Principiul antitetic al Unului.

Iată un text foarte semnificativ, în care Platon nu numai că aşează raţionamentul său pe Principiile *Unu/ Multiplu*, ci chiar face legătura dintre *Multiplu* cu *Doi* (făcând o aluzie evidentă la Diadă):

„Fericit om eşti – am spus eu – dacă socoţi că e cuvenit să numeşti şi altă aşezare «cetate», în afară de cea pe care noi o înjghebăm!"

„Dar cum altfel?"

„Celelalte trebuie numite cu mai multe nume. Căci fiecare dintre ele reprezintă *mai multe cetăţi* şi nu *doar* «o cetate», vorba jucătorilor. Orice s-ar petrece, /într-o cetate/ sunt, de fapt, două, duşmane între ele, una a săracilor, cealaltă a bogaţilor. Dar în fiecare dintre acestea *două* sunt, iarăşi, *multe* altele şi ai greşi cu totul, dacă te-ai apropia de ele ca de una singură. Dar dacă le-ai trata ca pe multe, oferind unora /dintre cetăţeni/ averea, slujbele sau chiar persoanele celorlalţi, te-ai putea folosi mereu de o puzderie de aliaţi şi ai avea de-a face cu puţini duşmani. Cât timp cetatea ta ar trăi în cumpătare, aşa cum am rânduit, ea va fi cea mai mare, nu cu numele, ci în adevăr cea mai mare, chiar dacă cei ce s-ar bate pentru ea n-ar fi decât o mie de oameni. O astfel de cetate, *mare* şi *una*, nu vei găsi uşor nici la greci, nici la barbari, ci vei afla doar multe, care par a fi /astfel/ arătând chiar *de multe ori mai mari*, decât este a noastră. Sau vezi lucrurile altfel?"

Iamblichos, *Protrepticul*, cap. 6, pp. 37, 26 şi urm. Pistelli = Aristotel, *Protrepticul*, fr. 5 Ross (Gaiser, *Test. Plat.*, 34 = Krämer, 26).

„Nu, pe Zeus!" – răspunse el.[4]

Platon exprimă, apoi, acest concept, chiar într-un mod mai marcat, într-un sens şi prin anumite expresii de o eficacitate cu adevărat extraordinară, afirmând explicit că „binele suprem" pentru o Cetate este ceea ce o leagă împreună şi o face „una", în timp ce „răul suprem" este ceea ce îi divide unitatea, şi o face să devină „multe în loc de una". Iată pasajul care constituie, cu adevărat, nu doar o aluzie, ci chiar o referinţă explicită la conceptele ezoterice:

> „Dar nu acesta a fost principiul convenţiei, să ne întrebăm pe noi înşine care este *cel mai mare bine* (τὸ μέγιστον ἀγαθόν) ce-l putem spune în legătură cu cetatea, un bine în baza căruia legiuitorul va rândui legile? De asemenea, să ne întrebăm care este *cel mai mare rău* (μέγιστον κακόν). Iar apoi să cercetăm faptele tocmai înfăţişate şi să vedem dacă ele sunt în acord cu *urma Binelui* (τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἴχνος) şi în dezacord cu cea a Răului?"

---

[4] *Republica*, IV, 422 e - 423 b. [trad. rom. pp. 201-202] La începutul părţii decisive a acestui pasaj se vorbeşte de „mai multe cetăţi şi nu doar de o cetate" şi adaugă „vorba jucătorilor" [în traducerea italiană, folosită de G. Reale, avem „cum se spune în glumă" *n.t.*]. Acesta este un punct, de obicei, greşit înţeles. De fapt, textul grec τὸ τῶν παιζόντων este interpretat „cum se întâmplă în jocul cu πόλεις", un fel de joc în care diferitele bucăţi s-ar fi numit tocmai πόλεις. În schimb, sensul exact este „cum se spune în glumă". Iar gluma ar fi aceasta: οὐ πόλις ἀλλὰ πόλεις, sau πολεῖς, înţeles ca acuzativ plural epic pentru πολύς. Fraccaroli (*Platone*, La Repubblica, Firenze 1932, p. 171, nota 1), care reia această explicaţie, o respinge din următoarele motive: „Această a doua interpretare, de altfel, este mai puţin probabilă, pentru că nu se vede deloc care ar putea fi aplicaţia unui astfel de proverb". În schimb, în optica interpretării pe care o susţinem, ea are un sens mai bun, centrându-se asupra tematicii *unului* şi *multiplului*, şi exprimă, printr-o perfectă aluzie glumeaţă, adevărul protologic ultim.

„Aşa să facem."

„Avem însă vreun *rău* mai mare pentru cetate decât acel lucru care *ar dezbina-o* şi ar face din ea mai *multe* (πολλάς) în loc de *una* (ἀντὶ μιᾶς)? Ori vreun *bine* (ἀγαθόν) mai mare decât *cel care ar lega-o laolaltă şi ar face-o una* (ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν)?"

„Nu avem."[5]

Acest ultim pasaj introduce în mod explicit tematica complexă a ţinerii în comun a bărbaţilor, femeilor, copiilor şi a diferitelor bunuri, pe care am explicat-o, deja, cu argumente diferite, dar care în lumina henologiei „Învăţăturilor nescrise" devine şi mai clară. De fapt, ţinerea în comun a bărbaţilor, femeilor, copiilor şi bunurilor este prezentată de Platon ca una din cele mai elevate forme de *unificare*, adică a *realizării unităţii între oameni*: nimic nu trebuie considerat *al meu*, *al tău*, *al său*, în Statul perfect, pentru a evita dispersiunea în *multiplicitate* (în dezordinea egoismelor) care derivă de aici, în diferite sensuri: totul trebuie să fie, în schimb, „al nostru", ceea ce duce la *unitate în multiplicitate, în sens global*.

Se înţelege perfect, prin urmare, de ce omul drept prin excelenţă, care *face ceea ce îi revine* (adică actualizează dreptatea în esenţa sa, constând în τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), potrivit opticii henologice a protologiei, pe care o cunoaştem deja bine, este numit de Platon (*chiar în scris!*) acela care leagă şi armonizează diferitele sale facultăţi şi tot ceea ce se leagă de acestea, în aşa fel încât să „*devină din mulţi unul*". Astfel, esenţa metafizică a dreptului şi dreptăţii constă în *a face unitate în multiplicitate*, iar „înţelepciunea" reiese a fi ştiinţa pe care se întemeiază structural această uni-ficare.

Iată textul cu adevărat paradigmatic:

---

[5] *Republica*, V, 462 a-b. [trad. rom. p. 251]

„Cât despre dreptatea însăşi, autentică, ea ar fi – se pare – ceva asemănător: doar că ea nu se referă la fapta îndreptată în afară, ci la cea îndreptată înlăuntru, privind, cu adevărat, sinele şi ceea ce are de-a face cu acesta. Anume, ca fiecare om să aibă grijă ca părţile sufletului său să nu facă ceea ce nu le revine, nici ca aceste părţi să aibă mai multe ocupaţii luate una de la alta. Ci, *stabilindu-şi bine* omul treaba sa proprie, *stăpân pe sine*, *bine orânduit* şi *prieten sieşi*, *să-şi potrivească* cele trei părţi ale sufletului între ele, precum ar fi cele trei canoane ale acordajului /unei lire/ – e vorba despre coarda superioară, cea medie şi cea inferioară (chiar dacă mai sunt şi altele intermediare); *legându-le astfel pe toate laolaltă* şi, în general, *devenind unul din mai mulţi* (ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν), *cumpătat* şi *pus în armonie*, tot aşa el să şi acţioneze. Iar dacă ar face ceva legat de dobândirea unor bunuri, sau s-ar îngriji de corp, ori ar avea vreo îndeletnicire obştească sau o relaţie privată, *în toate aceste situaţii, el socoteşte dreapta şi frumoasă fapta care ar păstra şi produce această dispoziţie şi numeşte înţelepciune ştiinţa care comandă această faptă. Dar numeşte lucru nedrept fapta care ar nărui acea dispoziţie, iar neştiinţă – opinia ce i-ar porunci s-o facă.*"

„E cu totul adevărată spusa ta, Socrate" – zise el.

„Bun. Dacă am spune că am aflat omul drept, cetatea dreaptă şi dreptatea – adică ceea ce exista în ei /făcându-i să fie drepţi/, nu cred că ar părea că minţim."

„Pe Zeus, n-ar părea!"

„Să spunem, deci, că am aflat?"

„Să spunem."[6]

Prin urmare, nu doar comunitatea civilă realizează *Binele*, actualizând *Unitatea*, ci fiecare om luat în parte actualizează în sine Binele, realizându-se în mod unitar, *unificând* potenţialităţile şi activităţile sale. De fapt, un singur om nu

[6] *Republica*, IV, 443 d - 444 a. [trad. rom. pp. 230-231]

poate realiza bine mai *multe* arte, şi deci nu poate desfăşura *multe* activităţi, ci doar „una singură".

Virtutea însăşi, în esenţa sa, este considerată *una singură*, în timp ce viciul este numit „*infinit*" în formele sale (tocmai în felul în care Diada este infinită). Iar constituţiile politice, în întreaga lor gamă, provenind, de la cea mai înaltă la cea mai de jos, sunt ca o progresivă predominare a „multiplicităţii", presupunând inegalitate, dezordine şi exces, ce domină, încet-încet, Unitatea.[7]

Nu mai puţin evidente sunt legăturile pe care problematica politicului, chiar şi în felul în care este abordată în *Omul politic* şi *Legile*, o are cu „Învăţăturile nescrise".

În *Omul politic*, după cum am văzut, sunt dezvoltate conceptele de „dreaptă măsură", care este tocmai *unitatea-în-multiplicitate*. Prin urmare, o temelie ultimă a acestor concepte implică o precisă demonstraţie a *exactităţii absolute*, adică a Măsurii supreme, care este Unul; deci trimite la dimensiunea oralităţii dialectice într-o manieră foarte precisă.

Aristotel însuşi, tocmai într-un dialog intitulat *Omul politic*, deci inspirat din omonimul platonician, ne spune explicit:

> [...] *binele este Măsura desăvârşită*.[8]

Iar Măsura desăvârşită este tocmai Unul. De fapt, această capacitate de a produce unitatea-în-multiplicitate este cea care permite omului politic să realizeze „amestecul", adică acea mare „pânză" care constituie societatea politică, amestecând tocmai extremele şi înnodând cu legături, ce întreţin raporturi cu Binele şi Frumosul, adică cu dreapta măsură, respectiv, în

---

[7] Krämer, *Arete*..., pp. 83-118 (vezi şi pp. 118-145).

[8] Aristotel, *Omul politic*, fr. Ross; vezi Reale, *Platone*..., pp. 379-385.

funcţie de măsura desăvârşită. Chiar acesta este mesajul (realitatea politică este un amestec de opoziţii în funcţie de Măsură) cu care se încheie dialogul, în pasajul de mai sus.

În *Legile*, se ivesc aceste concepte ale „constituţiei mixte" şi ale „medierii între extreme", în toate pasajele citite, ce au o legătură structurală esenţială cu protologia. Dreapta măsură şi ordinea (cum ştim deja) sunt o unitate-în-multiplicitate, deci un fel de *a fi unu* derivat din Unitatea originară.

Iar dreapta măsură, care străbate aşa de puternic *Legile*, îşi găseşte o expresie emblematică în acea afirmaţie pe care o cunoaştem bine, potrivit căreia „Zeul este măsura dreaptă a tuturor lucrurilor".[9]

Amintim, în încheiere, că Zeul este măsura tuturor lucrurilor, tocmai pentru că posedă ştiinţa şi puterea de a dezlega Unul în Multiplu şi de a readuce Multiplul la Unu, aşa cum ne-o spune Platon în *Timaios*, şi cum ne-o reaminteşte în *Legile*, unde ne zice că guvernarea lumii se face plăsmuind

> [...] *multiplul în unu şi unul în multiplu.*[10]

Aceasta este, cu adevărat, o pecete de aur, adică un sigiliu concluziv al gândirii lui Platon.

---

[9] *Legile*, IV, 716 c. [trad. rom. de E. Bezdechi, *Legile*, Ed. IRI, 1995, p. 135]

[10] Pasajul din *Timaios*, reluat de noi de mai multe ori, este 68 d; pasajul din Legile este X, 903 c - 904 a, pe care Gaisler le-a explicat magistral în *Platone come scrittore* ..., pp. 146 sqq. Pentru a înţelege bine pasajul e necesar să se citească şi să se mediteze întregul text de la 902 d - 904 d.

SECȚIUNEA A CINCEA

CONCLUZII ASUPRA GÂNDIRII PLATONICIENE

„ [...] θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατὸς, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὖθίς ποτε ἔσται"

Doar divinitatea are și știința și putința necesare pentru a contopi multiplul în unu și pentru a redesface unul în multiplu, în timp ce niciun om nu este și nici nu va fi vreodată în stare de una sau de cealaltă.
Platon, *Timaios*, 68 d

„ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος"

Zeul este măsura dreaptă a tuturor lucrurilor, mai bine decât un om, după cum se zice, oricare ar fi el
Platon, *Legile*, IV, 716 c

I. „MITUL PEŞTERII", CA SIMBOL AL GÂNDIRII PLATONICIENE, ÎN TOATE VALENŢELE SALE FUNDAMENTALE

În centrul *Republicii* se află un foarte cunoscut mit platonician, zis „al peşterii".[1] Mitul a fost, rând pe rând, considerat ca simbolizând metafizica platoniciană, gnoseologia sau dialectica platoniciană, şi chiar etica şi asceza mistică. În realitate, el înfăţişează toate acestea, dar şi politica platoniciană, iar astăzi suntem în măsură să recunoaştem şi puternicele aluzii de natură protologică pe care acesta le prezintă într-o manieră foarte poetică: mitul este cel care exprimă întregul Platon, deci cu el vom încheia expunerea şi interpretarea gândirii sale.

Să ne imaginăm oameni care trăiesc într-o încăpere subterană, într-o peşteră care are intrarea deschisă spre lumină pe toată lăţimea sa, printr-un vestibul abrupt. Să ne imaginăm că locuitorii acestei peşteri sunt legaţi la ambele picioare şi la gât în aşa fel încât nu se pot întoarce, deci pot privi numai spre fundul peşterii. Să ne mai imaginăm că imediat în afara peşterii se găseşte zidit un mic perete de înălţimea unui om şi că în spatele său (deci complet acoperiţi de zid) se mişcă oameni care poartă în spate statui şi felurite obiecte lucrate în piatră, în lemn şi alte materiale, înfăţişând toate felurile de lucruri existente. Să ne mai imaginăm că în spatele acestor oameni arde un mare foc şi că sus pe cer

---

[1] *Republica*, VII, 514 a sqq. În privinţa influenţei acestui mit asupra autorilor antici şi moderni, şi a unor reelaborări remarcabile legate de el, a se vedea K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985.

luminează soarele. Iar în cele din urmă să ne imaginăm că peştera are un ecou şi că oamenii care trec prin faţa peşterii vorbesc între ei, astfel încât din fundul peşterii vocile lor revin ca ecou.

Ei bine, dacă aşa ar fi, acei prizonieri nu ar putea vedea decât umbrele statuilor proiectate pe fundul peşterii şi ar auzi ecoul vocilor: dar ei ar crede, fără să fi privit în sus niciodată, că aceste umbre reprezintă singura realitate şi ar mai crede că vocile ar fi produse de umbrele respective. Acum să presupunem că unul din aceşti prizonieri ar reuşi, cu greu, să se elibereze de lanţuri. Ei bine, acesta ar reuşi, cu greu, să se obişnuiască cu noua viziune ce i s-ar înfăţişa; şi, obişnuit a vedea statui mişcându-se deasupra zidului, ar înţelege că acestea sunt mai adevărate decât acele lucruri pe care le-a văzut mai înainte şi care acum îi apar drept umbre. Să mai presupunem şi că cineva ar trage prizonierul nostru afară din peşteră şi dincolo de zid. Ei bine, el ar rămâne prima dată orbit de lumina puternică, iar apoi, obişnuindu-se, ar învăţa să vadă lucrurile însele, prima dată prin umbrele lor şi reflexul lor în apă, iar apoi le-ar vedea pe ele însele, iar în cele din urmă ar vedea soarele şi ar înţelege că numai acestea sunt realităţile adevărate şi că soarele este cauza tuturor celorlalte lucruri.

Reproducem textul întreg, pentru că este cu adevărat fundamental:

> „Mai departe – am zis – asemuieşte firea noastră în privinţa educaţiei şi a lipsei de educaţie cu următoarea întâmplare: iată mai mulţi oameni aflaţi într-o încăpere subpământeană, ca într-o peşteră, al cărei drum de intrare dă spre lumină, drum lung fată de /lungimea/ întregului peşterii. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele şi grumazurile legate, astfel încât trebuie să stea locului şi să privească doar înainte, fără să poată să-şi

rotească capetele din pricina legăturilor. Lumină le vine de sus şi de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc şi oamenii legaţi, este un drum aşezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, aşa cum este paravanul scamatorilor, pus dinaintea celor ce privesc, deasupra căruia îşi arată ei scamatoriile..."

„Văd" – spuse el.

„... mai încearcă să vezi şi că, de-a lungul acestui perete, nişte oameni poartă felurite obiecte care depăşesc în înălţime zidul, mai poartă şi statui de oameni, ca şi alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e şi firesc, scot sunete, alţii păstrează tăcerea."

„Ciudată imagine şi ciudaţi sunt oamenii legaţi!"

„Sunt asemănători nouă – am spus. Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întâi, din ei înşişi, cât şi din soţii lor, altceva decât umbrele care cad, aruncate de foc, pe zidul de dinaintea lor?"

„Cum ar putea vedea altceva – spuse ei – dacă întreaga viaţa sunt siliţi să-şi ţină capetele nemişcate?"

„Dar ce ar putea vedea din obiectele purtate? Oare nu tot acelaşi lucru?"

„Bun, şi?"

„Iar dacă ei ar fi în stare să stea de vorbă unii cu alţii, nu crezi că oamenii noştri ar socoti că, numind aceste umbre pe care le văd, ei numesc realitatea?"

„Necesar."

„Şi ce-ar face dacă zidul de dinainte al închisorii ar avea un ecou? Când vreunul dintre cei ce trec ar emite vreun sunet, crezi că ei ar socoti emisiunea sunetului iscată fiind de altceva, în afara umbrei ce le trece pe dinainte?"

„Pe Zeus, – răspunse el – nu cred!"

„În general, deci – am spus eu – asemenea oameni nu ar putea lua drept adevăr decât umbrele lucrurilor."

„E cu totul obligatoriu."

„Priveşte acum în ce fel ar putea fi dezlegarea lor din lanţuri şi vindecarea de lipsa lor de minte, dacă aşa ceva le-ar sta în fire: atunci când vreunul dintre ei s-ar pomeni dezlegat şi silit, deodată, să se ridice, să-şi rotească grumazul, să umble şi să privească spre lumină, făcând el toate acestea, ar resimţi tot felul de dureri, iar din pricina strălucirii focului n-ar putea privi acele obiecte, ale căror umbre le văzuse mai înainte. Ce crezi că ar zice, dacă cineva i-ar spune că ceea ce văzuse mai înainte erau deşertăciuni, dar că acum se află mai aproape de ceea-ce-este şi că, întors către ceea-ce-este în mai mare măsură, vede mai conform cu adevărul? În plus, dacă arătîndu-i-l pe fiecare dintre obiectele purtate, l-ar sili, prin întrebări, să răspundă ce anume este lucrul respectiv? Nu crezi că el s-ar putea afla în încurcătură şi că ar putea socoti că cele văzute mai înainte erau mai adevărate decât cele arătate acum?"

„Ba da."

„Iar dacă l-ar sili să privească spre lumina însăşi, nu crezi că l-ar durea ochii şi că ar da fuga îndărăt, întorcându-se spre acele lucruri pe care poate să le vadă şi le-ar socoti pe acestea, în fapt, mai sigure decât cele arătate?"

„Chiar aşa!"

„Dar dacă cineva l-ar smulge cu forţa din locuinţa aceasta, ducându-l pe un suiş greu şi pieptiş, nedându-i drumul până ce nu l-ar fi tras la lumina soarelui, oare nu ar suferi şi nu s-ar mânia că e tras? Iar când ar ieşi la soare, nu i s-ar umple ochii de strălucire, astfel încât nu ar putea vedea nimic din lucrurile socotite acum adevărate?"

„N-ar putea, cel puţin îndată, să le vadă!" – grăi el.

„Cred că ar avea nevoie de obişnuinţă, dacă ar fi ca el să vadă lumea cea de sus. Iar mai întâi, el ar vedea mai lesne umbrele, după aceea oglindirile oamenilor şi ale celorlalte lucruri, apoi lucrurile ele însele. În continuare, i-ar fi mai uşor să privească în timpul nopţii ceea ce e pe cer şi cerul însuşi, privind deci lumina stelelor şi a lunii mai curând decât, în timpul zilei, soarele şi lumina sa."

„Cum de nu!"

„La urmă, el va privi soarele, nu în apă, nici reflexiile sale în vreun loc străin, ci l-ar putea vedea şi contempla, aşa cum este, pe el însuşi, în locul său propriu."

„Necesar."

„După aceasta, ar cugeta în legătură cu soarele, cum că acesta determină anotimpurile şi anii, că el cârmuieşte totul în lumea vizibilă, fiind cumva răspunzător şi pentru toate imaginile acelea, văzute de ei /în peşteră/".

„E clar că aici ar ajunge, după ce va fi străbătut toate celelalte etape."

„Ei, şi nu crezi că dacă omul acesta şi-ar aminti de prima sa locuinţă, de înţelepciunea de acolo, ca şi de părtaşii săi la lanţuri, el s-ar socoti pe sine fericit de pe urma schimbării, iar de ceilalţi i-ar fi milă?"

„Cu totul."

„Iar dacă la ei ar exista laude şi cinstiri şi s-ar da răsplată celui mai ager în a vedea umbrele ce trec alături şi care îşi aminteşte cel mai bine cele ce, de obicei, se preced, se succed, sau trec laolaltă, şi care, în temeiul acestor observaţii, ar putea cel mai bine să prezică ce urmează în viitor să se mai întâmple, ţi se pare oare că omul nostru ar putea să poftească răsplăţile acelea şi să-i invidieze pe cei onoraţi la ei şi aflaţi la putere? Sau ar simţi ce spune Homer, voind nespus mai degrabă să fie pe pământ argat la cineva neînsemnat, sărman şi fără de stare, consimţind să pată orişice mai degrabă decât să aibă părerile de acolo şi să trăiască în acel chip?"

„Aşa cred – zise el. Ar voi să pătească orice mai curând decât să trăiască în acel chip."

„Mai gândeşte-te şi la următorul aspect: dacă, iarăşi, acel om, coborând, s-ar aşeza în acelaşi scaun de unde a plecat, oare nu ar avea ochii plini de întunecime, sosind deodată dinspre lumea însorită?"

„Ba da" – zise.

„Iar dacă el ar trebui din nou ca, interpretând umbrele acelea, să se ia la întrecere cu oamenii ce au rămas totdeauna legaţi şi dacă ar trebui s-o facă chiar în clipa când nu vede bine, înainte de a-şi obişnui ochii, iar dacă acest timp cerut de reobişnuire nu ar fi cu totul scurt, oare nu ar da el prilej de râs? Şi nu s-ar spune despre el că, după ce s-a urcat, a revenit cu vederea coruptă şi că, deci, nici nu merită să încerci a sui? Iar pe cel ce încearcă să-i dezlege şi să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună mâinile pe el şi să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?"

Ba chiar aşa."[2]

Ce anume simbolizează acest „mit al peşterii"?

a) Înainte de toate, *simbolizează diferitele grade ontologice ale realităţii*, adică planurile fiinţei sensibile şi suprasensibile, cu subdiviziunile lor: umbrele din peşteră sunt simplele aparenţe sensibile ale lucrurilor, în timp ce statuile şi sculpturile simbolizează toate lucrurile sensibile; zidul reprezintă punctul de diferenţiere care separă cele sensibile de cele suprasensibile. Dincolo de zid, lucrurile adevărate şi astrele simbolizează realităţile în fiinţa lor adevărată, adică Ideile; soarele, mai departe, simbolizează Ideea de Bine.

Iar umbrele şi imaginile reflectate ale lucrurilor adevărate, pe care prizonierul le vede primele dincolo de zid, ce exprimă? Trebuie menţionat că umbrele directe şi imaginile reflectate în apă, în afara peşterii şi dincolo de zid, sunt tocmai *umbre şi imagini* ale adevăratelor *realităţi produse de lumina soarelui*, deci sunt complet diferite de umbrele pe care prizonierii le văd pe fundul peşterii, ce sunt, spre deosebire de primele, produse de statui şi obiecte artificiale şi de

[2] *Republica*, VII, 514 a - 517 a. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 312-315]

lumina focului. Cu alte cuvinte, ele sunt cu adevărat „la mijloc" între Idei şi lucrurile pe care le reproduc, şi de aceea exprimă foarte bine „fiinţele intermediare", care sunt, tocmai, *ontologic „intermediare"*, după cum ştim.

Iar stelele şi astrele care, evident, stau deasupra lucrurilor individuale, ce anume simbolizează?

Răspunsul este clar şi putem spune acum, odată cu Krämer, că nu se greşeşte „dacă se recunosc, aici, Metaideile de identitate şi diversitate, de egalitate şi inegalitate, de par şi impar [...]".[3] De aceea, lucrurile reale simbolizează Ideile singulare specifice, stelele şi astrele Metaideile şi Numerele ideale, în timp ce soarele simbolizează Ideea de Bine-Unu.

b) În al doilea rând, mitul simbolizează *planurile conştiinţei* în diferitele sale nivele şi grade.

Viziunea umbrei în peşteră simbolizează εἰκασία, sau imaginaţia, în timp ce viziunea statuilor şi sculpturilor simbolizează πίστις, sau credinţa.

Trecerea de la vederea statuilor la vederea obiectelor însele, care vine, prima dată, prin reflecţiile şi imaginile acestora, deci a obiectelor matematice, simbolizează διάνοια, respectiv cunoaşterea mediană sau intermediară, care este structural legată de ştiinţele matematice.

Viziunea cea mai elevată, care începe cu perceperea fiinţelor reale şi care, prin intermediul viziunii astrelor şi lunii, de-a lungul nopţii, ajunge la viziunea soarelui şi a luminii depline a zilei, simbolizează marea cale a dialecticii, în etapele sale esenţiale, adică în înaintarea sa şi ajungerea, din idee în idee, până la Ideea supremă şi, prin abstracţie, din acestea la Ideea de Bine, Principiul tuturor lucrurilor.

---

[3] Krämer, *Platone...*, p. 194; vezi şi Gaiser, *Il paragone...*, p. 16.

c) În al treilea rând, mitul peşterii simbolizează *aspectul ascetic, mistic şi teologic* al platonismului: viaţa în peşteră simbolizează viaţa în dimensiunea simţurilor şi sensibilului, în timp ce viaţa în lumina deplină simbolizează viaţa în dimensiunea spiritului. Eliberarea de lanţuri şi „conversiunea", adică răsucirea vederii de la umbre la lumină simbolizează întoarcerea de la cele sensibile la inteligibil. În fine, viziunea supremă a soarelui şi a luminii în sine simbolizează vederea Binelui, deci cunoaşterea şi funcţia Unului şi Măsurii supreme a tuturor lucrurilor şi, deci, a Divinului în absolut, urmată de hotărârea de a se inspira din aceasta pentru toate activităţile vieţii.

Merită observat că Platon descrie eliberarea de viziunea umbrelor şi întoarcerea spre lumină drept o „rotire a grumazului" (περιάγειν τὸν αὐχένα) făcută de prizonierul din peşteră, tocmai pentru a-şi putea ridica privirea spre lumină (πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν).[4] Iar această imagine emblematică a *rotirii grumazului în direcţia opusă* va fi reluată şi dezvoltată, ceva mai târziu, şi calificată drept „conversiune" (περιαγωγή) a sufletului de la devenire spre fiinţă, ca o condiţie necesară pentru a ajunge la vederea fiinţei în maxima sa splendoare, adică Binele, care este Principiul tuturor lucrurilor.[5]

Această metaforă a „conversiunii" a fost reluată şi dezvoltată de creştini, în sens religios, cum a arătat-o deja foarte bine Jaeger, afirmând că ori de câte ori „se pune problema, nu doar a conversiunii ca atare, ci a origini *conceptului* creştin de conversiune, trebuie recunoscut în Platon primul autor al acestui concept. Transferul în vocabularul expresiei religioase creştine are loc pe terenul platonismului creştin primar".[6]

---

[4] *Republica*, VII, 515 c.
[5] *Republica*, VII, 518 d sqq.
[6] Jaeger, *Paideia*..., II, p. 512 sqq., nota 82.

Dar valenţa religioasă şi ascetică (evident în sens elenic) este prezentă pe larg în Platon, iar „convertirea", în sensul global de „răsucire", a sufletului de la iluzii la adevăr, cu tot ceea ce urmează, apare a fi emblematică la Platon, cum o demonstrează deja mitul peşterii.

d) Mitul peşterii exprimă şi *concepţia tipic platoniciană a politicii.*

Platon vorbeşte, însă, şi de o *„întoarcere" în peşteră a celui ce s-a eliberat de lanţuri, de o întoarcere care are ca scop eliberarea din lanţuri a acelora în tovărăşia cărora fusese înainte sclav.*

Iar această „întoarcere" este, fără îndoială, întoarcerea filosofului-om-politic, care, dacă şi-ar urma propriile dorinţe, ar rămâne să contemple adevărul. În schimb, depăşindu-şi dorinţa, coboară pentru a încerca să îi salveze şi pe ceilalţi (adevăratului om politic, potrivit lui Platon, nu îi place să comande şi nu iubeşte puterea, dar foloseşte comanda şi puterea ca servicii aduse Cetăţii, pentru a actualiza binele).

Dar ce i se poate întâmpla celui care coboară? Acesta, trecând de la lumină la întuneric nu va mai putea să vadă, decât după ce s-a reobişnuit cu întunericul, îi va fi dificil să se readapteze la vechile obiceiuri, va risca să nu fie înţeles de ai săi şi să fie luat de nebun, şi trezind aversiune puternică, riscă să fie ucis.

Aluzia este, cu siguranţă, la Socrate, dar judecata are o valenţă mult mai largă, dincolo de cazul lui Socrate.

Platon doreşte să spună că este periculos să provoci iluzii care fascinează oamenii. Aceştia nu vor tolera adevărul, care le răstoarnă sistemele comode de viaţă, bazate pe aparenţe şi pe partea mai inconsistentă a fiinţei, şi se vor teme de acele adevăruri care fac apel la totalitatea fiinţei şi eternităţii; de aceea, cine le aduce un mesaj de adevăr ontologic revoluţionar poate fi omorât ca un şarlatan! Asta a

fost soarta lui Socrate, „singurul om politic adevărat" al Greciei, cum îl numeşte Platon, şi aşa a fost, va fi şi va putea fi pentru oricine se prezintă ca fiind „om politic", în respectivul sens global.

II. ELEMENTE IMPORTANTE ALE GÂNDIRII PLATONICIENE, RĂMASE PUNCTE DE REFERINȚĂ ÎN ISTORIA GÂNDIRII OCCIDENTALE

1) Una din culmile gândirii platoniciene – care a rămas în istoria gândirii occidentale poate ca punctul de referință cel mai semnificativ și cel mai stimulant, nu numai în epoca antică, ci și în cea modernă – o constituie teoria Ideilor.

Să dăm câteva exemple în acest sens.

Teoria Ideilor este principala sursă de inspirație pentru Aristotel datorită conceptului de „formă" care structurează materia, în ciuda faptului că o supune la o critică teoretică masivă. Odată cu medioplatonismul, Ideile devin gândurile Intelectului divin, și în acest sens o vor înțelege și Părinții Bisericii. Scolasticii vor prelua elemente importante din ambele interpretări. Pentru vremurile moderne amintim două exemple, care sunt cele mai semnificative: Kant va interpreta Ideile ca formele supreme de Rațiunii, și, în ciuda faptului că le neagă o valoare cognitivă, le va atribui un uz „regulativ" structural de mare importanță; Hegel, apoi, va considera teoria Ideilor ca fiind „adevărata măreție speculativă" a lui Platon și chiar ca o adevărată „piatră de hotar" a istoriei filosofiei, ba chiar a „istoriei universale".

Se poate spune, în mod întemeiat, că o istorie a interpretărilor și regândirilor teoretice ale teoriei Ideilor ar acoperi o parte largă a istoriei filosofiei occidentale, tocmai în punctele sale esențiale. De fapt, coloana vertebrală a gândirii pe care Platon a prezentat-o în dialoguri (adică în dimensiunea „scrisului"), este tocmai metafizica Ideilor, și pe ea s-au

concentrat toți cititorii, în toate epocile, pentru a-l regândi pe Platon.

2) Din punct de vedere strict teoretic, și din motivele deja arătate, dimensiunea cea mai profundă a gândirii platoniciene este constituită din teoria Principiilor (de care depinde însăși teoria Ideilor), pe care Platon a transmis-o mai ales oral, dar la care a făcut referire prin aluzii și trimiteri, uneori foarte transparente, și în scrieri. Această doctrină duce (cum se spune explicit printr-o aluzie chiar în *Republica*) tocmai la „Principiul Tuturor" (τοῦ παντὸς ἀρχή)[1] și, deci, la explicarea metafizică globală a realității, în toate aspectele sale.

În ce privește interpretarea modernă a lui Platon, teoria Principiilor a fost recuperată și înțeleasă în toată importanța sa numai în vremuri recente, din motivele pe care l-am arătat. Dar din punct de vedere istoric, cel puțin în ce privește gândirea antică, a avut o influență puternică.

Deja în 1912, W. Jaeger recunoștea că filosofia platoniciană, la care face referire Aristotel în *Metafizica*, nu este cea a dialogurilor, ci a „Învățăturilor nescrise".[2] De fapt, în bună măsură, fie în polemicile sale, fie în privința regândirii unor probleme Aristotel datorează mult „Învățăturilor nescrise".

Mai târziu, neoplatonicienii vor porni tocmai de aici pentru revizuirile lor teoretice și pentru dezvoltările sistematice ale filosofiei lui Platon. Unu-Binele, care este fundamentul gândirii tuturor neoplatonicienilor (de care vom vorbi pe larg în volumul V) este tocmai „Principiul Tuturor",

---

[1] *Republica*, VI, 511 b. [trad. rom. p. 311]

[2] W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, p. 141.

al lui Platon, cu următoarea diferență: la Platon, este vorba de un Principiu suprem cu *structură bipolară* (Unul acționează asupra Diadei, care este inferioară ierarhic, dar coesențială și coeternă), în timp ce la neoplatonicieni avem un Principiu cu *structură monopolară* și absolut, în sensul că totul provine din acesta, inclusiv Diada însăși, cu tot ce rezultă din asta.

3) O cucerire a lui Platon, care este strâns legată de cele menționate precedent și reprezintă temeiul lor, este concepția structurii ierarhice a realității. Concluziile din *Phaidon*, ce au rămas mereu valabile pentru Platon, sunt cele asupra cărora am insistat de mai multe ori: „[...] să postulăm existența a două categorii de realități: cele vizibile și cele nevăzute" ([...] θῶμεν δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές).[3]

În ce privește semnificația de fond a acestui „dualism", care este cea legată de transcendență, ne vom referi la ea îndată. Acum dorim, în schimb, să atragem atenția, dincolo de distincția de bază între *fizic* și *suprafizic*, asupra *articulării complexe a acesteia* (de care am vorbit deja), care pleacă de la Principiile prime și supreme, cărora le urmează sfera Ideilor structurată ierarhic, sfera entităților matematice, structurată tot ierarhic și, în cele din urmă, sfera realităților sensibile. Fiecare din aceste sfere se articulează potrivit unei *structuri ierarhice* (cu o importanță mai mare a sferei Ideilor, care se articulează în Numere ideale, Idei generale, sau Metaidei, Idei particulare), cu o dependență structurală a planului inferior de cel superior (și nu invers), și în diferite feluri cu o dependență mediată a tuturor realităților, la toate nivelele, de primul Principiu.

---

[3] *Phaidon*, 79 a. [trad. rom. de Petru Creția, *Platon. Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 83]

Această concepție a structurii ierarhice a realului a avut o importanță cu adevărat remarcabilă. Succesorii imediați ai lui Platon nu pot fi înțeleși decât pe acest fundal. Aristotel însuși, după cum vom vedea în următorul volum, introduce această concepție în teoriile sale, chiar ca o coloană vertebrală a metafizicii sale. Apoi, neoplatonicienii o vor duce, în mod sistematic, la consecințele sale ultime, cu cea mai importantă contribuție a lui Proclus.

4) Am folosit de mai multe ori termenii de „Divin" și „Zeu" în cursul expunerii gândirii lui Platon și a venit momentul să recapitulăm ceea ce am spus și să determinăm sensul propriu al teologiei platoniciene.

Cineva a afirmat că Platon este întemeietorul teologiei occidentale.[4] Afirmația este corectă dacă e înțeleasă așa cum trebuie. „Cea de-a doua navigare", adică *descoperirea suprasensibilului, trebuia să-i dea lui Platon pentru prima dată posibilitatea de a vedea divinul tocmai în perspectiva suprasensibilului*, cum va face ulterior orice concepție evoluată asupra divinului. De fapt, și noi astăzi considerăm că există o echivalență între a crede în divin și a crede în suprasensibil, pe de o parte, și respinge divinul și suprasensibilul, pe de altă parte. Din această perspectivă Platon este, fără îndoială, creatorul teologiei occidentale, în măsura în care a descoperit categoria (imaterialul) în conformitate cu care trebuie să fie gândit divinul (pozițiile succesive ale stoicilor și epicureicilor, care, după cum vom vedea, admit Zei materiali, prezintă un amestec de aporii, devenite și mai stridente prin faptul că reiau poziții presocratice, care în opinia lui Platon și a lui Aristotel, nu vor putea să-și mențină, fatalmente, sensul originar).

---

[4] Cf. Jaeger, *Paideia*..., II, p. 492 sqq.

Cu toate acestea, trebuie adăugat imediat că Platon, chiar după ce a ajuns la planul suprasensibil, întemeind pe acesta problema teologică, repropune viziunea (cunoscută deja şi care va rămâne o constantă a întregii filosofii greceşti), potrivit căreia divinul este structural multiplu.

În acelaşi timp, în teologia platoniciană, trebuie să distingem „Divinul" impersonal de Zeul personal. Divinul este lumea ideală în toate planurile sale şi, în mod special, Ideea de Bine (Unu), dar nu este Zeu-persoană. Prin urmare, în vârful ierarhiei inteligibilului se află o Entitate divină (impersonală) şi nu un Zeu (personal), aşa cum Ideile sunt Entităţile divine (impersonale), iar nu Zeii (personali).

În schimb, caracter de persoană, adică de Zeu, are Demiurgul, care *cunoaşte* şi *vrea*: dar el este inferior lumii Ideilor, în complexul ei, pentru că nu o creează, ci depinde de ea gnoseologic şi normativ (cu toate că se găseşte în vârf, imediat după Ideea de Bine). Demiurgul nu creează nici măcar Principiul material, care, după cum am văzut, preexistă.

Zei creaţi de Demiurg sunt, mai apoi, şi astrele şi lumea (concepute ca inteligente şi animate) şi poate unele divinităţi de care vorbea politeismul antic, pe care Platon pare a-l păstra (sau cel puţin nu pare a-l respinge în manieră categorică sau globală). Divin este sufletul lumii, divine sunt sufletele stelelor şi sufletele umane, pe lângă care trebuie luaţi în considerare şi daimonii protectori şi daimonii mediatori. Exemplul cel mai tipic pentru aceştia din urmă este Eros.

Cu toate acestea, dacă se ia în considerare conceptul de creaţie (chiar în sensul *semicreaţionismului* elenic), toţi ceilalţi Zei vor depinde structural de primul şi, prin urmare, chiar dacă de departe, cel puţin la nivelul exigenţelor, Platon a pornit-o pe o cale ce se îndreaptă spre o formă de

monoteism, cel puţin în sens elenic. Faimoasele cuvinte pe care Demiurgul (Zeul „creator" în sensul elenic al termenului) le adresează *Zeilor creaţi*, se impun, într-un anumit fel, aproape ca emblematice, tocmai în sensul indicat:

„Zei ai zeilor, înfăptuirile cărora eu le sunt demiurg şi tată, înfiinţate fiind prin mine, sunt indisolubile atâta vreme cât eu nu voiesc altfel. Căci tot ceea ce a fost legat poate fi dezlegat; dar, a voi să dezlegi ceea ce este bine îmbinat şi funcţionează bine, ar însemna să fii rău. De aceea, deşi sunteţi născuţi, voi nu sunteţi nici nemuritori, nici pe de-a întregul indestructibili. Totuşi, nici nu veţi fi distruşi, nici nu veţi avea parte de moarte, dobândind o legătură mai mare şi mai puternică decât acelea cu care aţi fost legaţi atunci când v-aţi născut, şi anume *voinţa mea. Acum, luaţi aminte la cele ce am să vă spun.* Au mai rămas nenăscute încă trei specii muritoare. Dacă acestea nu se vor naşte, cerul va fi nedesăvârşit, căci el nu va cuprinde în sine toate speciile de vieţuitoare, aşa cum ar trebui dacă ar fi cu adevărat desăvârşit. Dar, dacă acestea s-ar naşte şi ar participa la viaţă prin mine, atunci ar fi egale cu zeii. Aşadar, pentru ca să existe fiinţe muritoare şi pentru ca acest întreg să fie într-adevăr un întreg, îndreptaţi-vă, atât cât stă în natura voastră, către alcătuirea de vieţuitoare, *imitând puterea prin care eu v-am zămislit pe voi.* Cât despre acea parte din ele care se cuvine să poarte acelaşi nume cu nemuritorii, cea numită divină şi care guvernează în acelea dintre ele care vor întotdeauna să urmeze dreptăţii şi vouă, eu am să v-o dau, eu semănând-o şi dându-i început. Cât despre rest, voi, împletind ceea ce este muritor cu ceea ce este nemuritor, zămisliţi şi făuriţi vieţuitoare şi, hrănindu-le, faceţi-le să crească şi primiţi-le din nou la voi atunci când pier."[5]

[5] *Timaios*, 41 a-d. [trad. rom. de Cătălin Partenie, *Platon. Opere VII*, Ed. Ştiinţifică, 1993, pp. 154-155]

Dincolo de Zeul platonician, după cum am clarificat mai sus, rămâne Divinul în sens suprem (Unul-Binele şi Principiile şi, într-o oarecare măsură, Ideile considerate în globalitatea lor, chiar dacă, din punct de vedere ierarhic, Demiurgul este mai mare decât orice fiinţă[6] şi este subordonat, ontologic şi metafizic, doar Principiilor prime şi supreme). Aristotel, după cum vom vedea, va inversa ierarhia, aşezând în vârf tocmai un Zeu ce are trăsătură de inteligenţă personală şi, deci, în acest sens, va păşi mai departe decât Platon, chiar dacă numai parţial şi în mod problematic. Însă cele cincizeci şi cinci de inteligenţe motoare ale sferelor cereşti pe care le introduce (despre care vom avea ocazia să vorbim în volumul următor) sunt Zei inferiori Lui, şi de asemenea coeterni Lui, în timp ce Platon, în această privinţă, pare să fi mers mai departe prezentând toţi Zei ca fiind creaţi de Demiurg.

5) După cum am amintit deja mai sus, Platon a ajuns la concepţia „creaţionistă" cea mai avansată în lumea greacă.[7]

Amintim că în privinţa acestei chestiuni s-au manifestat (şi se mai manifestă) puternice reacţii şi reţineri din partea multor exegeţi, care par să fie condiţionaţi de aversiune faţă de orice fel de „creaţie" divină. Astfel de reţineri au generat nu puţine confuzii, sau cel puţin au determinat punerea în paranteze şi colocarea acestei problematici la marginea interpretării platoniciene.

Mai mult, *unii consideră că nu este posibil să se vorbească de „creaţie" în niciun sens, cu referinţă la autorii greci, decât mergând în contra modului de gândire elen.*

---

[6] Cf. *Timaios*, 37 a; cf. şi 29 a.

[7] În privinţa acestui subiect vezi Reale, *Platone...*, pp. 425-622.

În schimb, Platon vorbeşte tocmai de o *activitate demiurgică* în sensul de *aducere de la nefiinţă la fiinţă* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν)[8] şi spune foarte clar că Demiurgul produce universul, vieţuitoarele, plantele, mineralele, ba chiar, dincolo de cele ce se generează, şi „elementele din care în chip natural sunt alcătuite"[9], adică apa, aerul, pământul şi focul.

Iată cum trebuie înţeles acest aspect al gândirii platoniciene.

Fiinţa este un „amestec" şi, prin urmare, creaţia Demiurgului presupune *crearea unui amestec*, adică o trecere de la dezordine la ordine, pentru că fiinţa este tocmai această ordonare a dezordinii (*uni*-ficarea unei *multiplicităţi* fără limită).

Dar pe această temă, Platon merge foarte departe, într-un mod cu adevărat surprinzător. După cum am mai spus, s-a dus mult mai departe în comparaţie cu grecii anteriori, dar şi în comparaţie cu cei posteriori lui, chiar *rămânând în dimensiune elenică*.

De fapt, nu se limitează să spună că Demiurgul combină amestecul elementelor preexistente, ci spune cu exactitate că el le plăsmuieşte. Cu alte cuvinte: Demiurgul face atât elementele materiale din care provin lucrurile, cât şi elementele formale care permit realizarea lumii ideale în lumea materială, iar în felul acesta actualizează Binele (Unul) în cel mai înalt grad posibil, în mod special prin intermediul numerelor şi structurilor matematice şi geometrice, cum am arătat.

---

[8] Cf. *Banchetul*, 205 b; *Sofistul*, 219 b, 265 b, 266 b.

[9] *Sofistul*, 266 b. [trad. rom. de Constantin Noica, *Platon. Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1989, p. 383]

6) După cum am văzut, Platon a identificat filosoful cu „dialecticianul", iar pe dialectician l-a definit ca fiind cel care are capacitatea de a vedea *realitatea sintetic*, adică *este capabil să vadă „întregul"*, respectiv să strângă pluralitatea în unitate, *multiplul* în *unu*.

Or, tocmai conceptul de dialectică a avut parte de una din cele mai spectaculoase dezvoltări în istoria gândirii occidentale, care dacă depăşesc destul de mult orizontul lui Platon, mai ales prin Hegel (şi diferiţi gânditori influenţaţi de el în diverse moduri), se înrădăcinează tocmai în gândirea lui Platon.

De fapt, dialectica îşi are originea în mediul gândirii eleate, mai ales odată cu Zenon, dar *atinge culmile dezvoltării sale odată cu Platon*. Aristotel însuşi, după cum vom vedea, o va reduce în optica logicii sale. Dar ea va câştiga cel mai mare respect cu neoplatonicienii, prin dezvoltări interesante şi destul de spectaculoase, deşi nu în grandioasa şi paradigmatica liniaritate şi esenţialitate pe care o are la Platon.

După cum am văzut, dincolo de diferitele interpretări ce se pot da dialecticii platoniciene, răsare fizionomia sa precisă întemeiată pe Principiile prime şi supreme şi pe structura bipolară a realităţii, respectiv acel procedeu cognitiv care este capabil să strângă sinoptic pluralitatea (πολλά) în unu (ἕν) şi, de asemenea, să descompună unul în multiplu, printr-o desfăşurare diairetică, după cum am explicat şi am documentat mai sus.

Dialectica, prin procedeul sinoptic şi cel diairetic, devine, cu adevărat, pentru Platon, *modelul suprem de gândire şi temeiul oricărei capacităţi şi puteri de operare, iar în acest sens, atât caracteristica esenţială a Intelectului divin cât şi a operării sale.*[10]

---

[10] Vezi Reale, *Platone...*, *passim*.

7) Tocmai astfel trebuie înţeleasă „asemănarea cu Zeul" (ὁμοίωσις θεῷ) adică asemănarea cu „Zeul pe cât este omului cu putinţă" (εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ)[12], de care vorbeşte Platon (şi la care au făcut referinţă mulţi în toate vremurile, din diferite puncte de vedere).

Prin urmare, a imita Zeul, pentru Platon, înseamnă *a câştiga cunoaşterea şi capacitatea de a realiza unitatea-în-multiplicitate, pe care Zeul o posedă în manieră paradigmatică.*

Tocmai acest câştig în cunoaştere, în capacitate şi în activitate practică este linia de forţă cea mai semnificativă a întregii gândiri platoniciene, în toate componentele sale, metafizică, gnoseologică, etico-religioasă şi politică.

Prin urmare, imitarea Zeului înseamnă dobândirea cunoaşterii Măsurii tuturor lucrurilor şi actualizarea acestei Măsuri, precum o face El, în toate lucrurile.

8) Măreţia concepţiei lui Platon despre om constă în marea viziune a naturii omului, în *două dimensiuni*, materială şi spirituală. Dar în această privinţă aporiile de care se loveşte sunt foarte vizibile, în măsura în care el contrapune, la modul dualist exasperant, sufletul şi trupul (în timp ce nu contrapune Ideea şi lucrul: sufletul este *prizonierul* trupului, pe când Ideea, departe de a fi prizoniera lucrului a cărui idee este, e cauză, raţiune şi temei al lucrului respectiv) şi vede în trup un rău ce duce la excesele rigorismului, care ating, uneori, paroxismul.

În plus, descoperirea, chiar şi numai la nivel intuitiv, în *Phaidon*, a faptului că viaţa este sacră şi nu poate fi abandonată

---

[11] *Theaitetos*, 176 b. [trad. rom. de Marian Ciucă, *Platon, Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1989, p. 227]

[12] *Republica*, X, 613 b. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Platon. Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 435]

din niciun motiv, pentru că nu este un bun al nostru, ci al Zeilor, este abandonată în *Republica* după cum s-a văzut, adică prin proclamarea necesității suprimării celor cu malformații, bolnavilor cronici și incurabili. Aceasta este o acceptare cu atât mai deconcertantă cu cât Platon nu a încetat să ne spună că omul este sufletul său și că relele trupului nu afectează sufletul. Dar caracterul absolut al vieții umane este întemeiat, în mod adecvat, direct pe Absolut, legându-l de acesta: ceea ce nu a reușit să facă niciun grec, din motivele pe care vom avea ocazia să le discutăm.

9) O altă mare realizare a lui Platon constă în importanța extraordinară acordată Frumuseții: Frumosul, în opinia lui, revelează Adevărul într-o manieră excepțională, fiindcă este o „imagine clară" a Inteligibilului (a Frumosului în sine și, deci, a Binelui, respectiv a Principiului tuturor lucrurilor).

Dar pentru a-l înțelege bine pe Platon, în acest punct, este necesar să reamintim că pentru el (iar mai târziu pentru neoplatonicieni) nu arta este calea spre fructificarea Frumosului, ci Erosul (în sens elenic), deci erotica, prin scara sa ascendentă (adică „dragostea platonică" pentru a folosi o expresie cunoscută deja). Prin urmare, nu arta, ci erotica („dragostea platonică") implică o experiență cognitivă, întemeiată pe acea dimensiune a spiritului uman care prin Frumos duce la Absolut.

Mai există, însă, un punct fundamental ce trebuie înțeles, pentru o mai bună asimilare a ceea ce spune Platon în această privință. Frumosul este, într-adevăr, singurul, dintre Ideile transcendente, accesibil prin simțuri dar numai prin cel mai elevat dintre acestea, adică prin văz, nu și prin auz, care și el este revelator pentru frumusețe (invocăm cazul muzicii, cu toate consecințele ce decurg de aici). În acest

punct, Platon este de-a dreptul paradigmatic pentru cultura elenică, în care „vederea" a avut o netă şi structurală superioritate ierarhică asupra „auzului", care, în schimb, s-a bucurat de superioritate în alte culturi, cum am precizat la locul potrivit.

Asta ne face să înţelegem mai bine *importanţa extraordinară care au avut-o, la greci, forma şi figura* (deci ideea şi *eidos*-ul, care înseamnă tocmai formă şi figură, care la Platon câştigă acel extraordinar rol metafizic ce ne este cunoscut deja). În mod particular, pentru filosoful nostru, Binele este Unul şi Măsura supremă; iar Frumosul (precum Binele) *se desfăşoară prin intermediul numerelor şi al măsurii*, adică drept *unitate-în-multiplicitate*. Tocmai acesta este frumosul sensibil pe care noi îl „vedem": desfăşurarea unităţii în pluralitate, potrivit ordinii şi armoniei, care se manifestă la diferite nivele şi în diferite feluri.

În concluzie, Frumosul (la început inteligibil, apoi sensibil) revelează Binele, pentru că revelează Unul şi desfăşurarea sa variată şi multiplă, în cel mai înalt grad.

(10) Toate lucrurile pe care le-am spus sunt rodul a ceea ce Platon a numit „cea de-a doua navigare" şi asupra căreia ne-am oprit pe larg, sau căreia, pentru a folosi o metaforă la fel de puternică, i-am spus şi „conversiune" a sufletului, adică „eliberare de chingi", după cum am văzut.

Putem să spunem, în concluzie, că „cea de-a doua navigare" platoniciană constituie o cucerire care pecetluieşte, într-un anume fel, cum arătam la început, *etapa cea mai importantă în istoria metafizicii*. De fapt, întreaga gândire occidentală va fi condiţionată, în mod hotărâtor, chiar de această distincţie, fie în măsura în care o va accepta sau *nu*; de fapt, în acest al doilea caz va trebui să justifice polemic

neacceptarea respectivei distincții, și prin această polemică va rămâne mereu condiționată dialectic.

După „cea de-a doua navigare" platoniciană (și abia *după* aceasta) se poate vorbi de *corporal* și *necorporal*, *sensibil* și *suprasensibil*, *empiric* și *metempiric*, *fizic* și *metafizic*. În lumina acestor categorii (și numai în lumina lor) naturaliștii presocraticii devin materialiști, iar natura și cosmosul fizic nu mai sunt totalitatea celor ce *sunt*, ci doar totalitate a celor ce *se arată*. Filosofia a cucerit *lumea inteligibilă*, sfera lucrurilor care *nu sunt sensibile, ci pot fi doar gândite*. Platon, împotriva tuturor predecesorilor săi și a multor contemporani, nu a încetat, de-a lungul vieții, să reamintească această descoperire a sa, cu adevărat revoluționară: lucrurile sunt mult mai multe decât le cunoaște filosofia voastră, care se limitează la dimensiunea fizică!

Tocmai aceasta este „posesiunea veșnică" pe care Platon a transmis-o posterității.

La întrebarea „de ce există ființa și nu mai degrabă nimicul?", Occidentul a putut, pentru prima dată, ca odată cu Platon să răspundă, bizuindu-se pe „cea de-a doua navigare": fiindcă ființa este un *bine*; și, în general, lucrurile există fiindcă reprezintă ceva pozitiv, fiindcă sunt așa cum este bine să fie, în sensul precizat.

Pozitivul, ordinea și Binele sunt temeiul ființei.

CUPRINS

Platon şi descoperirea cauzei suprasensibile „a doua navigare" 13

Secţiunea întâi 15
Marele impact dintre cultura „scrierii" şi cultura „oralităţii". Diferitele feluri de comunicare a mesajului filosofic la Platon 15
I. Medierea căutată de Platon între „scriere" şi „oralitate". Raportul structural dintre „scris" şi „nescris" 17
1. De ce este necesară depăşirea criteriului tradiţional şi folosirea unuia nou pentru a înţelege gândirea lui Platon 17
2. Consideraţiile lui Platon despre textul scris, în *Phaidros* 24
3. Mărturiile din *Scrisoarea a VII-a* 30
4. Cele mai importante trăsături ale „Învăţăturilor nescrise" ajunse la noi prin tradiţia indirectă 34
5. Cum trebuie înţeles termenul de „ezoteric" cu referire la gândirea nescrisă a lui Platon 38
6. Semnificaţia, importanţa şi finalitatea scrierilor lui Platon 41
7. „Apărarea" adusă de tradiţia indirectă scrierii lui Platon 45
II. Marile probleme care i-au frământat pe exegeţii lui Platon şi cele mai plauzibile soluţii ale lor în lumina noilor cercetări 47

1. Problema unității și a sistemului în gândirea lui platoniciană 47
2. Problema ironiei și funcția acesteia în dialogurile lui Platon 50
3. Problema crucială a evoluției gândirii platoniciene 52
4. „Mit" și „Logos" la Platon 57
5. Poliedricitatea și polivalența filosofiei platoniciene 63

Secțiunea a doua 67
Componenta metafizico-dialectică a gândirii platoniciene 67
I. „Cea de-a doua navigare" ca trecere de la cercetarea fizică a presocraticilor la planul metafizic 69
1. Întâlnirea cu filosofii naturii (*physis*) și verificarea inconsistenței doctrinei lor 69
2. Întâlnirea cu Anaxagora și verificarea insuficienței teoriei Intelectului cosmic așa cum fusese propusă de el 71
3. Metafora „celei de-a doua navigări" ca simbol al accesului la suprasensibil 73
4. Cele două etape ale „celei de-a doua navigări": teoria ideilor și doctrina Principiilor ... 78
5. Cele trei puncte focale ale filosofiei lui Platon: teoria Ideilor, a Principiilor și a Demiurgului 81
II. Teoria Ideilor la Platon și chestiuni conexe ei 85
1. Precizări despre termenul „Idee" și semnificația acestuia 85
2. Caracteristicile metafizico-ontologice ale Ideilor 88
3. Caracteristica metafizic supremă a „unității" Ideilor 101

4. Dualismul platonician ca expresie a transcendenței 104
5. Problema spinoasă a relației dintre lumea Ideilor și lumea sensibilă 109
III. „Învățăturile nescrise" ale Principiilor prime supreme și marile concepte metafizice legate de ele 113
1. Principiile prime identificate cu Unul și cu Diada mare-și-mic 113
2. Ființa ca sinteză (amestec) a două Principii 119
3. Diviziunea pe categorii a realului 123
4. Numere ideale și structura numerică a realului 126
5. Realitățile matematice 130
IV. Metafizica ideilor în lumina protologiei „învățăturilor nescrise" și aluziile care le face Platon cu privire la doctrina principiilor 135
1. Ce ne-a spus Platon în *Republica* despre Idei, și ce a mai rămas de spus 135
2. *Parmenides* și semnificația sa 146
3. Ontologia genurilor supreme din *Sofistul* și metafora „paricidului lui Parmenide" 151
4. Marile teze metafizice din *Philebos*: Structura bipolară a realului, cele patru genuri supreme și Măsura supremă ca Absolut 159
V. Doctrina Demiurgului și Cosmologia 167
1. Poziția lumii fizice în ordinea realului, în opinia lui Platon 167
2. Demiurgul și rolul său metafizic 174
3. Principiul material al lumii sensibile; rolul său metafizic și legăturile cu Diada 179
4. „Unul" ca emblemă a acțiunii și lucrării Demiurgului 189

5. Activitatea creativă a Demiurgului platonician, înțeleasă în dimensiune elenă 192
6. Pentru Platon, Demiurgul este Zeul, iar nu Ideea de Bine 200
VI. Gnoseologia și Dialectica 203
1. Anamneza – rădăcina și condiția cunoașterii în *Menon* 203
2. Reconfirmarea doctrinei anamnezei în dialogurile succesive 208
3. Etapele cunoașterii, așa cum apar ele schițate în *Republica* 214
4. Dialectica 217
5. Structura protologică a dialecticii, bazată pe Unu și Multiplu 220
VII. Concepția despre artă și retorică 227
1. Arta ca îndepărtare de ființă și adevăr 227
2. Mistificarea adevărului prin retorică 232

Secțiunea a treia 235
Dimensiunea etico-ascetico-religioasă a gândirii platoniciene și legăturile acesteia cu protologia „învățăturilor nescrise" 235
I. Relevanța componentei mistico-religios-ascetice a platonismului 237
II. Nemurirea sufletului, destinul său nepământesc și reîncarnarea lui 241
1. Dovezile pentru nemurirea sufletului 241
2. Destinele sufletului după moarte 249
3. Metempsihoza 255
III. Noua Morală ascetică 267
1. Dualismul antropologic și semnificația paradoxurilor legate de el 267

2. Întemeierea şi sistematizarea noului set de valori 272
3. Antihedonismul platonician 275
4. Purificarea sufletului, virtutea şi cunoaşterea ... 283
IV. Mistica philiei şi erosului 287
1. Prietenia (philia) şi „Prietenul cel Dintâi" 287
2. „Iubirea platonică" 289
V. Platon, un profet? 297
VI. Componenta etico-religioasă a gândirii platoniciene şi raportul ei cu protologia „învăţăturilor nescrise" 301

Secţiunea a patra 311
Componenta politică a platonismului şi legăturile acesteia cu protologia „învăţăturilor nescrise" 311
I. Importanţa şi semnificaţia componentei politice a platonismului 313
1. Afirmaţiile *Scrisorii a VII-a* 313
2. Diferenţa dintre concepţia platoniciană asupra politicii şi cea modernă 316
II. *Republica* sau edificarea statului ideal 319
1. Perspective de lectură a *Republicii* 319
2. Statul perfect şi tipul de om ce-i corespunde ... 323
3. Sistemul comunitar de viaţă al războinicilor şi educaţia femeii în Statul ideal 333
4. Filosoful şi Statul ideal 339
5. Educaţia filosofilor în Statul ideal şi „cunoaşterea supremă" 344
6. Statele corupte şi tipurile umane corespunzătoare 349
7. Statul, fericirea din lumea aceasta şi din cea viitoare 358

8. Statul interior al omului 359
III. Omul de stat, legea scrisă şi constituţiile 363
1. Problema Omului politic 363
2. Formele constituţiilor posibile 365
3. „Dreapta măsură" şi arta politică 367
IV. „Cel de-al doilea Stat" din *Legile* 371
1. Finalitatea dialogului *Legile* şi raportul său cu *Republica* 371
2. Câteva concepte fundamentale din *Legile* 373
V. Componenta politică a gândirii platoniciene şi raporturile sale cu protologia „învăţăturilor nescrise" ... 377

Secţiunea a cincea 385
Concluzii asupra gândirii platoniciene 385
I. „Mitul peşterii", ca simbol al gândirii platoniciene, în toate valenţele sale fundamentale 387
II. Elemente importante ale gândirii platoniciene, rămase puncte de referinţă în istoria gândirii occidentale 397

Planul general al lucrării este următorul:

Vol. I:
Orfismul şi presocraticii
Vol. II:
Sofiştii, Socrate şi micii socratici
Vol. III:
Platon şi Academia antică
Vol. IV:
Aristotel şi peripateticii
Vol. V:
Cinismul, epicureismul şi stoicismul
Vol. VI:
Scepticismul, eclectismul, neoaristotelismul şi neostoicismul.
Vol. VII:
Renaşterea platonismului şi a pitagorismului, Corpus Hermeticum şi Oracolele caldeene
Vol. VIII:
Plotin şi neoplatonismul păgân
Vol. IX:
Direcţiile principale ale gândirii antice şi lexicul
Vol. X:
Bibliografia gânditorilor greci şi romani

La întrebarea „de ce există ființa și nu mai degrabă nimicul?", Occidentul a putut, pentru prima dată, ca odată cu Platon să răspundă, bizuindu-se pe „cea de-a doua navigare": fiindcă ființa este un *bine*; și, în general, lucrurile există fiindcă reprezintă ceva pozitiv, fiindcă sunt așa cum este bine să fie.

Pozitivul, ordinea și Binele sunt temeiul ființei.

ISBN 978-973-141-090-6
ISBN 978-973-141-101-9

9 789731 411019

Seria Phronesis 3

Pe coperta 1: Rafaello, Școala din Atena, detaliu.